Michel Foucault

As Palavras e as Coisas

Uma arqueologia das ciências humanas

Tradução
SALMA TANNUS MUCHAIL

Martins Fontes
São Paulo 2000

Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título
LES MOTS ET LES CHOSES – Une Archéologie des Sciences
Humaines, por Éditions Gallimard, Paris.

8ª edição
fevereiro de 1999
2ª tiragem
junho de 2000

Tradução
SALMA TANNUS MUCHAIL

Revisão gráfica
Ivete Batista dos Santos
Ana Maria de Oliveira Mendes Barbosa
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Foucault, Michel, 1926-1984.
As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas / Michel Foucault ; tradução Salma Tannus Muchail. – 8ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1999. – (Coleção tópicos)

Título original: Les mots et les choses.
ISBN 85-336-0997-3

1. Ciências humanas – História 2. Classificação dos conhecimentos – História 3. Linguagem – História I. Título. II. Título: Uma arqueologia das ciências humanas. III. Série.

99-0089 CDD-001.309

Índices para catálogo sistemático:
1. Ciências humanas : História 001.309

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

ÍNDICE

II

PREFÁCIO

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita "uma certa enciclopédia chinesa" onde será escrito que "os animais se dividem em: a) *pertencentes ao imperador,* b) *embalsamados,* c) *domesticados,* d) *leitões,* e) *sereias,* f) *fabulosos,* g) *cães em liberdade,* h) *incluídos na presente classificação,* i) *que se agitam como loucos,* j) *inumeráveis,* k) *desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo,* l) *et cetera,* m) *que acabam de quebrar a bilha,* n) *que de longe parecem moscas". No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.*

Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata? A cada uma destas singulares rubricas

*podemos dar um sentido preciso e um conteúdo determinável; algumas envolvem realmente seres fantásticos – animais fabulosos ou sereias; mas, justamente em lhes conferindo um lugar à parte, a enciclopédia chinesa localiza seus poderes de contágio; distingue com cuidado os animais bem reais (que se agitam como loucos ou que acabam de quebrar a bilha) e aqueles que só têm lugar no imaginário. As perigosas misturas são conjuradas, insígnias e fábulas reencontram seu alto posto; nenhum anfíbio inconcebível, nenhuma asa arranhada, nenhuma pele escamosa, nada dessas faces polimorfas e demoníacas, nenhum hálito em chamas. Ali, a monstruosidade não altera nenhum corpo real, em nada modifica o bestiário da imaginação; não se esconde na profundeza de algum poder estranho. Sequer estaria presente em alguma parte dessa classificação, se não se esgueirasse em todo o espaço vazio, em todo o branco intersticial que separa os seres uns dos outros. Não são os animais "fabulosos" que são impossíveis, pois que são designados como tais, mas a estreita distância segundo a qual são justapostos aos cães em liberdade ou àqueles que de longe parecem moscas. O que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (*a, b, c, d*) que liga a todas as outras cada uma dessas categorias.*

Tampouco se trata da extravagância de encontros insólitos. Sabe-se o que há de desconcertante na proximidade dos extremos ou, muito simplesmente, na vizinhança súbita das coisas sem relação; a enumeração que as faz entrechocar-se possui, por si só, um poder de encantamento: "Já não estou em jejum, diz Eustenes. Por todo o dia de hoje estarão a salvo da minha saliva: Áspides, Anfisbenas, Anerudutos, Abedessimões, Alartas, Amóbatas, Apinaos, Alatrabãs, Aractes, Astérios, Alcarates, Arges, Aranhas, Ascálabos, Atélabos,

Ascalabotas, Aemorróides...". Mas todos esses vermes e serpentes, todos esses seres de podridão e de viscosidade fervilham, como as sílabas que os nomeiam, na saliva de Eustenes: é aí que todos têm seu lugar-comum, *como, sobre a mesa de trabalho, o guarda-chuva e a máquina de costura; se a estranheza de seu encontro é manifesta, ela o é na base deste* e, *deste* em, *deste* sobre, *cuja solidez e evidência garantem a possibilidade de uma justaposição. Era decerto improvável que as hemorróidas, as aranhas e as amóbatas viessem um dia se misturar sob os dentes de Eustenes: mas, afinal de contas, nessa boca acolhedora e voraz, tinham realmente como se alojar e encontrar o palácio* de sua coexistência.*

*A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste, ao contrário, em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. Os animais "*i) *que se agitam como loucos,* j) *inumeráveis,* k) *desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo" – onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles se justapor, senão no não-lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los, não abre mais que um espaço impensável. A categoria central dos animais "incluídos na presente classificação" indica bem, pela explícita referência a paradoxos conhecidos, que jamais se chegará a definir, entre cada um desses conjuntos e aquele que os reúne a todos, uma relação estável de conteúdo e continente: se todos os animais classificados se alojam, sem exceção, numa das casas*

---

* No original: *palais,* que significa *palácio, palato,* e *paladar.* (N. do T.)

da distribuição, todas as outras não estarão dentro desta? E esta, por sua vez, em que espaço reside? O absurdo arruína o e da enumeração, afetando de impossibilidade o em onde se repartiram as coisas enumeradas. Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível; não faz brilhar em parte alguma o clarão do encontro poético; esquiva apenas a mais discreta, mas a mais insistente das necessidades; subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se. Desaparecimento mascarado, ou, antes, irrisoriamente indicado pela série abecedária de nosso alfabeto, que se supõe servir de fio condutor (o único visível) às enumerações de uma enciclopédia chinesa... Numa palavra, o que se retira é a célebre "tábua de trabalho"; e, restituindo a Roussel uma escassa parte do que lhe é sempre devido, emprego esta palavra "tábua" em dois sentidos superpostos: mesa niquelada, encerada, envolta em brancura, faiscante sob o sol de vidro que devora as sombras – lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura; e quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças – lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço.

Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito; e importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas aí são "deitadas", "colocadas", "dispostas" em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum. As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruínam de antemão a "sintaxe", e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza "manter juntos" (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases.

Parece que certos afásicos não chegam a classificar de maneira coerente as meadas de lãs multicores que se lhes apresentam sobre a superfície de uma mesa; como se esse retângulo unificado não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro onde as coisas viessem ao mesmo tempo manifestar a ordem contínua de suas identidades ou de suas diferenças e o campo semântico de sua denominação. Eles formam, nesse espaço unido, onde as coisas normalmente se distribuem e se nomeiam, uma multiplicidade de pequenos domínios granulosos e fragmentários onde semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas; num canto, colocam as meadas mais claras, noutro, as vermelhas, aqui,

aquelas que têm uma consistência mais lanosa, ali, aquelas mais longas, ou as que tendem ao violeta, ou as que foram enroladas em novelo. Mas, mal são esboçados, todos esses agrupamentos se desfazem, pois a orla de identidade que os sustenta, por mais estreita que seja, é ainda demasiado extensa para não ser instável; e, infinitamente, o doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.

O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o "comum" do lugar e do nome. Atopia, afasia. No entanto, o texto de Borges aponta para outra direção; a essa distorção da classificação que nos impede de pensá-la, a esse quadro sem espaço coerente Borges dá como pátria mítica uma região precisa, cujo simples nome constitui para o Ocidente uma grande reserva de utopias. A China, em nosso sonho, não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Para nosso sistema imaginário, a cultura chinesa é a mais meticulosa, a mais hierarquizada, a mais surda aos acontecimentos do tempo, a mais vinculada ao puro desenrolar da extensão; pensamos nela como numa civilização de diques e de barragens sob a face eterna do céu; vemo-la estendida e imobilizada sobre toda a superfície de um continente cercado de muralhas. Sua própria escrita não reproduz em linhas horizontais o vôo fugidio da voz; ela ergue em colunas a imagem imóvel e ainda reconhecível das próprias coisas. Assim é que a enciclopédia chinesa citada por Borges e a taxinomia que ela propõe conduzem a um pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar mas que, em essência, repousam sobre um espaço

solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevistas comunicações; haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar.

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois correm como loucos e mesmo se acabam de quebrar a bilha, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que "tábua", segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori *e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar conseqüências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e mais bem modulada; nada que requeira com maior insistência que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas. E, contudo, um olhar desavisado bem poderia aproximar algumas figuras semelhantes e distinguir outras em razão de tal ou qual diferença: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio. Um "sistema dos elementos" – uma definição dos segmentos sobre*

os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra. Mas, entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar. É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de

tal sorte que se encontre diante do fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há *ordem. Como se, libertando-se por uma parte de seus grilhões lingüísticos, perceptivos, práticos, a cultura aplicasse sobre estes um segundo grilhão que os neutralizasse, que, duplicando-os, os fizesse aparecer ao mesmo tempo que os excluísse e, no mesmo movimento, se achasse diante do ser bruto da ordem. É em nome dessa ordem que os códigos da linguagem, da percepção, da prática são criticados e parcialmente invalidados. É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer. Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua, ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes etc. De tal sorte que essa região "mediana", na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos, incumbidos então de traduzi-la com maior ou menor exatidão ou sucesso (razão pela qual essa experiência da ordem, sem seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico); mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais "verdadeira" que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico. Assim,*

em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser.

No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. Trata-se de mostrar o que ela veio a se tornar, desde o século XVI, no meio de uma cultura como a nossa: de que maneira, refazendo, como que contra a corrente, o percurso da linguagem tal como foi falada, dos seres naturais, tais como foram percebidos e reunidos, das trocas, tais como foram praticadas, nossa cultura manifestou que havia ordem e que às modalidades dessa ordem deviam as permutas suas leis, os seres vivos sua regularidade, as palavras seu encadeamento e seu valor representativo; que modalidades de ordem foram reconhecidas, colocadas, vinculadas ao espaço e ao tempo, para formar o suporte positivo de conhecimento tais que vão dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política. Tal análise, como se vê, não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori *histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a* epistémê *onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que*

não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma "arqueologia"[1].

Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na epistémê *da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade. A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos. Por muito forte que seja a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto da* ratio *européia desde o Renascimento até nossos dias, por mais que pensemos que a classificação de Lineu, mais ou menos adaptada, pode de modo geral continuar a ter uma espécie de validade, que a teoria do valor de Condillac se encontra em parte no marginalismo do século XIX, que Keynes realmente sentiu a afinidade de suas próprias análises com as de Cantillon, que o propósito da Gramática geral (tal como o encontramos nos autores de Port-Royal ou em Bauzée) não está tão afastado de nossa atual lingüística – toda esta quase-continuidade ao nível das idéias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positividades mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progressos; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado. Se a história natural de Tournefort, de Lineu e de*

1. Os problemas de método suscitados por tal "arqueologia" serão examinados em uma próxima obra.

Buffon tem relação com alguma coisa que não ela mesma, não é com a biologia, a anatomia comparada de Cuvier ou o evolucionismo de Darwin, mas com a gramática geral de Bauzée, com a análise da moeda e da riqueza tal como a encontramos em Law, em Véron de Fortbonnais ou em Turgot. Os conhecimentos chegam talvez a se engendrar, as idéias a se transformar e a agir umas sobre as outras (mas como? até o presente os historiadores não no-lo disseram); uma coisa, em todo o caso, é certa: a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova.

Assim, a análise pôde mostrar a coerência que existiu, durante toda a idade clássica, entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor. É esta configuração que, a partir do século XIX, muda inteiramente; a teoria da representação desaparece como fundamento geral de todas as ordens possíveis; a linguagem, por sua vez, como quadro espontâneo e quadriculado primeiro das coisas, como suplemento indispensável entre a representação e os seres, desvanece-se; uma historicidade profunda penetra no coração das coisas, isola-as e as define na sua coerência própria, impõe-lhes formas de ordem que são implicadas pela continuidade do tempo; a análise das trocas e da moeda cede lugar ao estudo da produção, a do organismo toma dianteira sobre a pesquisa dos caracteres taxinômicos; e, sobretudo, a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado. Na medida, porém, em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e

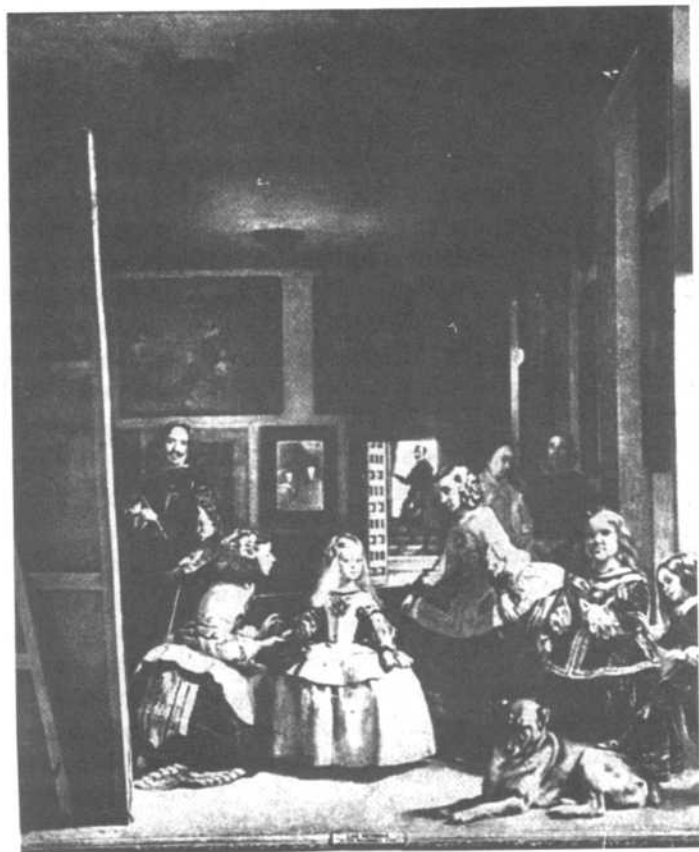
abandonando o espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma "antropologia", entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.

Vê-se que esta investigação responde um pouco, como em eco, ao projeto de escrever uma história da loucura na idade clássica; ela tem, em relação ao tempo, as mesmas articulações, tomando como seu ponto de partida o fim do Renascimento e encontrando, também ela, na virada do século XIX, o limiar de uma modernidade de que ainda não saímos. Enquanto, na história da loucura, se interrogava a maneira como uma cultura pode colocar sob uma forma maciça e geral a diferença que a limita, trata-se aqui de observar a maneira como ela experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los. Trata-se, em suma, de uma história da semelhança: sob que condições o pensamento clássico pôde refletir, entre as coisas, relações de similaridade ou de equivalência que fundam e justificam as palavras, as classificações, as trocas? A partir de qual a priori *histórico foi possível definir o grande tabuleiro das identi-*

dades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso, indefinido, sem fisionomia e como que indiferente, das diferenças? A história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades.

E se se pensar que a doença é, ao mesmo tempo, a desordem, a perigosa alteridade no corpo humano e até o cerne da vida, mas também um fenômeno da natureza que tem suas regularidades, suas semelhanças e seus tipos – vê-se que lugar poderia ter uma arqueologia do olhar médico. Da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo, o que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade. Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas. Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos.

I

CAPÍTULO I
LAS MENINAS

I

O pintor está ligeiramente afastado do quadro. Lança um olhar em direção ao modelo; talvez se trate de acrescentar um último toque, mas é possível também que o primeiro traço não tenha ainda sido aplicado. O braço que segura o pincel está dobrado para a esquerda, na direção da palheta; permanece imóvel, por um instante, entre a tela e as cores. Essa mão hábil está pendente do olhar; e o olhar, em troca, repousa sobre o gesto suspenso. Entre a fina ponta do pincel e o gume do olhar, o espetáculo vai liberar seu volume.

Não sem um sistema sutil de evasivas. Distanciando-se um pouco, o pintor colocou-se ao lado da obra na qual trabalha. Isso quer dizer que, para o espectador que no momento olha, ele está à direita de seu quadro, o qual ocupa toda a extremidade esquerda. A esse mesmo espectador o quadro volta as costas: dele só se pode perceber o reverso, com a imensa armação que o sustenta. O pintor, em contrapartida, é perfeitamente visível em toda a sua estatura; de todo modo, ele não

está encoberto pela alta tela que, talvez, irá absorvê-lo logo em seguida, quando, dando um passo em sua direção, se entregará novamente a seu trabalho; sem dúvida, nesse mesmo instante, ele acaba de aparecer aos olhos do espectador, surgindo dessa espécie de grande gaiola virtual que a superfície que ele está pintando projeta para trás. Podemos vê-lo agora, num instante de pausa, no centro neutro dessa oscilação. Seu talhe escuro, seu rosto claro são meios-termos entre o visível e o invisível: saindo dessa tela que nos escapa, ele emerge aos nossos olhos; mas quando, dentro em pouco, der um passo para a direita, furtando-se aos nossos olhares, achar-se-á colocado bem em face da tela que está pintando; entrará nessa região onde seu quadro, negligenciado por um instante, se lhe vai tornar de novo visível, sem sombra nem reticência. Como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar alguma coisa. Ele reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis.

O pintor olha, o rosto ligeiramente virado e a cabeça inclinada para o ombro. Fixa um ponto invisível, mas que nós, espectadores, podemos facilmente determinar, pois que esse ponto somos nós mesmos: nosso corpo, nosso rosto, nossos olhos. O espetáculo que ele observa é, portanto, duas vezes invisível: uma vez que não é representado no espaço do quadro e uma vez que se situa precisamente nesse ponto cego, nesse esconderijo essencial onde nosso olhar se furta a nós mesmos no momento em que olhamos. E, no entanto, como poderíamos deixar de ver essa invisibilidade, que está aí sob nossos olhos, já que ela tem no próprio quadro seu sensível equivalente, sua figura selada? Poder-se-ia, com efeito, adivinhar o que o pintor olha, se fosse possível lançar os olhos sobre a tela a que se aplica; desta, porém, só se distingue a

textura, os esteios na horizontal e, na vertical, o oblíquo do cavalete. O alto retângulo monótono que ocupa toda a parte esquerda do quadro real e que figura o verso da tela representada reconstituiu, sob as espécies de uma superfície, a invisibilidade em profundidade daquilo que o artista contempla: este espaço em que nós estamos, que nós somos. Dos olhos do pintor até aquilo que ele olha, está traçada uma linha imperiosa que nós, os que olhamos, não poderíamos evitar: ela atravessa o quadro real e alcança, à frente da sua superfície, o lugar de onde vemos o pintor que nos observa; esse pontilhado nos atinge infalivelmente e nos liga à representação do quadro.

Aparentemente, esse lugar é simples; constitui-se de pura reciprocidade: olhamos um quadro de onde um pintor, por sua vez, nos contempla. Nada mais que um face-a-face, olhos que se surpreendem, olhares retos que, em se cruzando, se superpõem. E, no entanto, essa tênue linha de visibilidade envolve, em troca, toda uma rede complexa de incertezas, de trocas e de evasivas. O pintor só dirige os olhos para nós na medida em que nos encontramos no lugar do seu motivo. Nós, espectadores, estamos em excesso. Acolhidos sob esse olhar, somos por ele expulsos, substituídos por aquilo que desde sempre se encontrava lá, antes de nós: o próprio modelo. Mas, inversamente, o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente. Nenhum olhar é estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que traspassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao infinito. E, na extremidade esquerda do quadro, a grande tela virada exerce aí sua segunda função: obstinadamente invisível, impede que

seja alguma vez determinável ou definitivamente estabelecida a relação dos olhares. A fixidez opaca que ela faz reinar num lado torna para sempre instável o jogo das metamorfoses que, no centro, se estabelece entre o espectador e o modelo. Porque só vemos esse reverso, não sabemos quem somos nem o que fazemos. Somos vistos ou vemos? O pintor fixa atualmente um lugar que, de instante a instante, não cessa de mudar de conteúdo, de forma, de rosto, de identidade. Mas a imobilidade atenta de seus olhos remete a uma outra direção, que eles já seguiram freqüentes vezes e que breve, sem dúvida alguma, vão retomar: a da tela imóvel sobre a qual se traça, está talvez traçado, desde muito tempo e para sempre, um retrato que jamais se apagará. De sorte que o olhar soberano do pintor comanda um triângulo virtual, que define em seu percurso esse quadro de um quadro: no vértice – único ponto visível – os olhos do artista; na base, de um lado, o lugar invisível do modelo, do outro, a figura provavelmente esboçada na tela virada.

No momento em que colocam o espectador no campo de seu olhar, os olhos do pintor captam-no, constrangem-no a entrar no quadro, designam-lhe um lugar ao mesmo tempo privilegiado e obrigatório, apropriam-se de sua luminosa e visível espécie e a projetam sobre a superfície inacessível da tela virada. Ele vê sua invisibilidade tornada visível ao pintor e transposta em uma imagem definitivamente invisível a ele próprio. Surpresa que é multiplicada e tornada ainda mais inevitável por um estratagema marginal. Na extremidade direita, o quadro recebe sua luz de uma janela representada segundo uma perspectiva muito curta; dela apenas se visualiza o vão; de sorte que o fluxo de luz que ela espalha largamente banha ao mesmo tempo, com a mesma generosidade, dois espaços vizinhos, entrecruzados, mas irredutíveis: a superfície

da tela, com o volume que ela representa (isto é, o ateliê do pintor, ou a sala em que instalou seu cavalete), e, à frente dessa superfície, o volume real que o espectador ocupa (ou então o lugar irreal do modelo). E, percorrendo a sala da direita para a esquerda, a vasta luz dourada impele ao mesmo tempo o espectador em direção ao pintor e o modelo em direção à tela; é ela também que, iluminando o pintor, torna-o visível ao espectador e faz brilhar como linhas de ouro, aos olhos do modelo, a moldura da tela enigmática, onde sua imagem, transposta, vai se achar encerrada. Esta janela encantoada, parcial, apenas indicada, libera uma luz inteira e mista que serve de lugar-comum à representação. Ela equilibra, na outra extremidade do quadro, a tela invisível: assim como esta, virando as costas aos espectadores, se redobra contra o quadro que a representa e forma, pela superposição de seu reverso visível sobre a superfície do quadro que a contém, o lugar, para nós inacessível, onde cintila a Imagem por excelência; assim a janela, pura abertura, instaura um espaço tão manifesto quanto o outro é oculto; tão comum ao pintor, às personagens, aos modelos, aos espectadores quanto o outro é solitário (pois ninguém o olha, nem mesmo o pintor). Da direita, derrama-se por uma janela invisível o puro volume de uma luz que torna visível toda representação; à esquerda, estende-se a superfície que encobre, do outro lado de sua textura demasiado visível, a representação que ela contém. Inundando a cena (quero dizer, tanto a sala quanto a tela, a sala representada na tela e a sala onde a tela está colocada), a luz envolve as personagens e os espectadores, impelindo-os, sob o olhar do pintor, em direção ao lugar onde seu pincel os vai representar. Esse lugar, porém, nos é recusado. Olhamo-nos olhados pelo pintor e tornados visíveis aos seus olhos pela mesma luz que no-lo faz ver. E, no momento em que vamos nos apreender transcritos

por sua mão como num espelho, deste não podemos surpreender mais que o insípido reverso. O outro lado de um reflexo.

Ora, exatamente em face dos espectadores – de nós mesmos – sobre a parede que constitui o fundo da sala, o autor representou uma série de quadros; e eis que, entre todas essas telas suspensas, uma dentre elas brilha com um clarão singular. Sua moldura é mais larga, mais sombria que a das outras; uma fina linha branca, no entanto, a duplica interiormente, difundindo sobre toda a sua superfície uma luz dificilmente determinável; pois não vem de parte alguma senão de um espaço que lhe seria interior. Nessa luz estranha aparecem duas silhuetas e, acima delas, um pouco para trás, uma pesada cortina de púrpura. Os outros quadros só dão a ver algumas manchas mais pálidas no limite de uma noite sem profundeza. Esse, ao contrário, abre-se para um espaço em recuo onde formas reconhecíveis se dispõem numa claridade que só a ele pertence. Entre todos esses elementos destinados a oferecer representações, mas que as contestam, as recusam, as esquivam por sua posição ou sua distância, esse é o único que funciona com toda a honestidade e que dá a ver o que deve mostrar. A despeito de seu distanciamento, a despeito da sombra que o envolve. Mas não é um quadro: é um espelho. Ele oferece enfim esse encantamento do duplo, que tanto as pinturas afastadas quanto a luz do primeiro plano com a tela irônica recusavam.

De todas as representações que o quadro representa, ele é a única visível; mas ninguém o olha. Em pé ao lado de sua tela, a atenção toda absorvida pelo seu modelo, o pintor não pode ver esse espelho que brilha suavemente atrás dele. As outras personagens do quadro estão, na maioria, voltadas também elas para o que se deve passar à frente – para a clara invisibilidade que margeia a tela, para esse átrio de luz, onde

seus olhares têm para ver aqueles que os vêem, e não para essa cavidade sombria pela qual se fecha o quarto onde estão representadas. Há, com efeito, algumas cabeças que se oferecem de perfil: nenhuma, porém, suficientemente virada para olhar, no fundo da sala, esse espelho desolado, pequeno retângulo brilhante que nada mais é senão visibilidade, mas sem nenhum olhar capaz de apossar-se dela, torná-la atual e comprazer-se no fruto, subitamente amadurecido, de seu espetáculo.

É preciso reconhecer que essa indiferença só se iguala à do espelho. Com efeito, este nada reflete daquilo que se encontra no mesmo espaço que ele: nem o pintor, que lhe volta as costas, nem as personagens no centro da sala. Em sua clara profundidade, não é o visível que ele fita. Na pintura holandesa, era tradição que os espelhos desempenhassem um papel de reduplicação: repetiam o que era dado uma primeira vez no quadro, mas no interior de um espaço irreal, modificado, estreitado, recurvo. Ali se via a mesma coisa que na primeira instância do quadro, porém decomposta e recomposta segundo uma outra lei. Aqui o espelho nada diz do que já foi dito. Sua posição, entretanto, é quase central: sua borda superior está exatamente sobre a linha que reparte em duas a altura do quadro, ocupa sobre a parede do fundo (ao menos sobre a parte visível desta) uma posição mediana; deveria, pois, ser atravessado pelas mesmas linhas perspectivas que o próprio quadro; poder-se-ia esperar que um mesmo ateliê, um mesmo pintor, uma mesma tela nele se dispusessem segundo um espaço idêntico; poderia ser o duplo perfeito.

Ora, ele não faz ver nada do que o próprio quadro representa. Seu olhar imóvel vai captar à frente do quadro, nessa região necessariamente invisível que forma sua face exterior, as personagens que ali estão dispostas. Em vez de girar

em torno de objetos visíveis, esse espelho atravessa todo o campo da representação, negligenciando o que aí poderia captar, e restitui a visibilidade ao que permanece fora de todo olhar. Mas essa invisibilidade que ele supera não é a do oculto: não contorna o obstáculo, não desvia a perspectiva, endereça-se ao que é invisível ao mesmo tempo pela estrutura do quadro e por sua existência como pintura. O que nele se reflete é o que todas as personagens da tela estão fixando, o olhar reto diante delas; é, pois, o que se poderia ver, se a tela se prolongasse para a frente, indo mais para baixo, até envolver as personagens que servem de modelos ao pintor. Mas é também, já que a tela se interrompe ali, dando a ver o pintor e seu ateliê, o que está exterior ao quadro, na medida em que ele é quadro, isto é, fragmento retangular de linhas e cores, encarregado de representar alguma coisa aos olhos de todo espectador possível. No fundo da sala, ignorado por todos, o espelho inesperado faz brilhar as figuras que o pintor olha (o pintor e sua realidade representada, objetiva, de pintor trabalhando); mas também as figuras que olham o pintor (nessa realidade material que as linhas e as cores depositaram sobre a tela). Estas figuras são, uma e outra, igualmente inacessíveis, mas de modo diferente: a primeira, por um efeito de composição que é próprio ao quadro; a segunda, pela lei que preside à existência mesma de todo quadro em geral. Aqui, o jogo da representação consiste em conduzir essas duas formas de invisibilidade uma ao lugar da outra, numa superposição instável – e em restituí-las logo à outra extremidade do quadro – a esse pólo que é o mais altamente representado: o de uma profundidade de reflexo na reentrância de uma profundidade de quadro. O espelho assegura uma metátese da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação; faz ver, no

centro da tela, aquilo que, do quadro, é duas vezes necessariamente invisível.

Estranha maneira de aplicar ao pé da letra, mas invertendo-o, o conselho que o velho Pachero dera, ao que parece, ao seu aluno, quando trabalhava no ateliê de Sevilha: "A imagem deve sair da moldura."

II

Mas talvez seja tempo de nomear enfim essa imagem que aparece no fundo do espelho e que o pintor contempla à frente do quadro. Talvez valha a pena fixar de vez a identidade das personagens presentes ou indicadas, para não nos atrapalharmos infinitamente nestas designações flutuantes, um pouco abstratas, sempre suscetíveis de equívocos e de desdobramentos: "o pintor", "as personagens", "os espectadores", "as imagens". Em vez de prosseguir sem fim numa linguagem fatalmente inadequada ao visível, bastaria dizer que Velásquez compôs um quadro; que nesse quadro ele se representou a si mesmo no seu ateliê, ou num salão do Escorial, a pintar duas personagens que a infanta Margarida vem contemplar, rodeada de aias, de damas de honor, de cortesãos e de anões; que a esse grupo pode-se muito precisamente atribuir nomes: a tradição reconhece aqui dona Maria Agustina Sarmiente, ali, Nieto, no primeiro plano, Nicolaso Pertusato, bufão italiano. Bastaria acrescentar que as duas personagens que servem de modelo ao pintor não são visíveis, ao menos diretamente; mas que podemos distingui-las num espelho; que se trata, sem dúvida, do rei Filipe IV e de sua esposa Mariana.

Esses nomes próprios constituiriam indícios úteis, evitariam designações ambíguas; eles nos diriam, em todo o caso,

o que o pintor olha e, com ele, a maioria das personagens do quadro. Mas a relação da linguagem com a pintura é uma relação infinita. Não que a palavra seja imperfeita e esteja, em face do visível, num déficit que em vão se esforçaria por recuperar. São irredutíveis uma ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem. Ora, o nome próprio, nesse jogo, não passa de um artifício: permite mostrar com o dedo, quer dizer, fazer passar sub-repticiamente do espaço onde se fala para o espaço onde se olha, isto é, ajustá-los comodamente um sobre o outro como se fossem adequados. Mas, se se quiser manter aberta a relação entre a linguagem e o visível, se se quiser falar não de encontro a, mas a partir de sua incompatibilidade, de maneira que se permaneça o mais próximo possível de uma e de outro, é preciso então pôr de parte os nomes próprios e meter-se no infinito da tarefa. É, talvez, por intermédio dessa linguagem nebulosa, anônima, sempre meticulosa e repetitiva, porque demasiado ampla, que a pintura, pouco a pouco, acenderá suas luzes.

É preciso, pois, fingir não saber quem se refletirá no fundo do espelho e interrogar esse reflexo ao nível de sua existência.

De início, ele é o verso da grande tela representada à esquerda. O verso ou, antes, a face dianteira, pois que mostra de frente o que ela, por sua posição, esconde. Ademais, opõe-se à janela e a reforça. Como ela, é um lugar-comum ao quadro e ao que lhe é exterior. A janela, porém, opera pelo movimento contínuo de uma efusão que, da direita para a esquerda, agrega às personagens atentas, ao pintor, ao quadro, o espetáculo que contemplam; já o espelho, por um movimen-

to violento, instantâneo e de pura surpresa, vai buscar, à frente do quadro, aquilo que é olhado mas não visível, a fim de, no extremo da profundidade fictícia, torná-lo visível mas indiferente a todos os olhares. O pontilhado imperioso que está traçado entre o reflexo e o que ele reflete corta perpendicularmente o fluxo lateral da luz. Enfim – e é a terceira função desse espelho – ele põe em paralelo uma porta que, como ele, se abre na parede do fundo. Também ela recorta um retângulo claro, cuja luz fosca não se irradia pela sala. Não passaria de uma placa dourada, não estivesse ela aberta para fora através de um batente esculpido, da curva de uma cortina e da sombra de vários degraus. Aí começa um corredor; mas, em vez de se perder em meio à obscuridade, ele se dissipa num brilho amarelo, cuja luz, sem entrar, rodopia em torno de si mesma e repousa. Sobre esse fundo, ao mesmo tempo próximo e sem limite, um homem destaca sua alta silhueta; ele é visto de perfil; com uma das mãos retém o peso de um cortinado; seus pés estão pousados sobre dois degraus diferentes; tem o joelho dobrado. Talvez vá entrar na sala; talvez se limite a espiar o que se passa no interior, contente de surpreender sem ser observado. Tal como o espelho, fixa o verso da cena: tanto quanto ao espelho, ninguém lhe presta atenção. Não se sabe donde vem; pode-se supor que, seguindo por incertos corredores, contornou a sala onde as personagens estão reunidas e onde trabalha o pintor; talvez estivesse, há pouco, também ele à frente da cena, na região invisível que é contemplada por todos os olhos do quadro. Como as imagens que se distinguem no fundo do espelho, é possível que ele seja um emissário desse espaço evidente e escondido. Há, no entanto, uma diferença: ele está ali em carne e osso; surgiu de fora, no limiar da área representada; ele é indubitável – não um reflexo prová-

vel, mas uma irrupção. O espelho, fazendo ver, para além mesmo dos muros do ateliê, o que se passa à frente do quadro, faz oscilar, na sua dimensão sagital, o interior e o exterior. Com um pé sobre o degrau e o corpo inteiramente de perfil, o visitante ambíguo entra e sai ao mesmo tempo, num balancear imóvel. Ele repete, sem sair do lugar, mas na realidade sombria de seu corpo, o movimento instantâneo das imagens que atravessam a sala, penetram no espelho, nele se refletem e dele ressaltam como espécies visíveis, novas e idênticas. Pálidas, minúsculas, essas silhuetas no espelho são recusadas pela alta e sólida estatura do homem que surge no vão da porta.

Cumpre, no entanto, retornar do fundo do quadro em direção à frente da cena; é preciso abandonar esse circuito cuja voluta se acaba de percorrer. Partindo do olhar do pintor que, à esquerda, constitui como que um centro deslocado, distingue-se primeiro o reverso da tela, depois os quadros expostos, com o espelho no centro, a seguir a porta aberta, novos quadros, cuja perspectiva, porém, muito aguda, só deixa ver as molduras em sua densidade, enfim, à extremidade direita a janela, ou, antes, a fenda por onde se derrama a luz. Essa concha em hélice oferece todo o ciclo da representação: o olhar, a palheta e o pincel, a tela inocente de signos (são os instrumentos materiais da representação), os quadros, os reflexos, o homem real (a representação acabada, mas como que liberada de seus conteúdos ilusórios ou verdadeiros que lhe são justapostos); depois, a representação se dilui: só se vêem as molduras e essa luz que, do exterior, banha os quadros, os quais, contudo, devem em troca reconstituir à sua própria maneira, como se ela viesse de outro lugar, atravessando suas molduras de madeira escura. E essa luz, vemo-la, com efeito, no quadro, parecendo emergir no interstício da moldura; e de

lá ela alcança a fronte, as faces, os olhos, o olhar do pintor que segura numa das mãos a palheta e, na outra, o fino pincel... Assim se fecha a voluta, ou melhor, por essa luz, ela se abre.

Essa abertura não é mais, como no fundo, uma porta que se abriu; é a própria amplitude do quadro, e os olhares que por ela passam não são de um visitante longínquo. O friso que ocupa o primeiro e o segundo planos do quadro representa – se se incluir o pintor – oito personagens. Cinco delas, a cabeça mais ou menos inclinada, virada ou abaixada, olham na direção perpendicular do quadro. O centro do grupo é ocupado pela pequena infanta, com seu amplo vestido cinza e rosa. A princesa vira a cabeça para a direita do quadro, enquanto seu busto e os grandes folhos do vestido pendem ligeiramente para a esquerda; o olhar, porém, dirige-se aprumado na direção do espectador que se acha em face do quadro. Uma linha mediana que dividisse a tela em duas alas iguais passaria entre os dois olhos da criança. Seu rosto está a um terço da altura total do quadro. De sorte que aí reside, sem dúvida, o tema principal da composição; aí, o objeto mesmo dessa pintura. Como que para prová-lo e melhor sublinhá-lo, o autor recorreu a uma figura tradicional: ao lado da personagem principal, colocou outra, ajoelhada, que a olha. Como um ofertante em prece, como o Anjo saudando a Virgem, uma governanta de joelhos estende as mãos para a princesa. Seu rosto se recorta num perfil perfeito. Está à altura do da criança. A aia olha para a princesa e só para ela. Um pouco mais à direita, outra dama de honor, voltada também para a infanta, ligeiramente inclinada acima dela, mas com os olhos claramente dirigidos para a frente, lá onde já olham o pintor e a princesa. Enfim, dois grupos de duas personagens: um, em recuo; outro, composto de anões, no primeiro plano. Em cada par, uma personagem olha em frente, a outra à direita ou à esquerda. Por sua

posição e por sua proporção, esses dois grupos se correspondem e se emparelham: atrás, os cortesãos (a mulher, à esquerda, olha para a direita); à frente, os anões (o rapaz que está na extremidade direita olha para o interior do quadro). Esse conjunto de personagens assim dispostas pode constituir, conforme a atenção que se dê ao quadro ou o centro de referência que se escolha, duas figuras. Uma seria um grande X; no ponto superior esquerdo estaria o olhar do pintor e, à direita, o do cortesão; na ponta inferior, do lado esquerdo, está o canto da tela representada de costas (mais exatamente, o pé do cavalete); do lado direito, o anão (com o calçado deposto sobre o dorso do cão). No cruzamento dessas duas linhas, no centro do X, o olhar da infanta. A outra figura seria antes a de uma vasta curva; suas duas pontas seriam determinadas pelo pintor à esquerda e pelo cortesão à direita – extremidades altas e recuadas; o recôncavo, bem mais aproximado, coincidiria com o rosto da princesa e com o olhar que a aia lhe dirige. Essa tênue linha desenha uma concha que, ao mesmo tempo, encerra e libera, no meio do quadro, a localização do espelho.

Há, pois, dois centros que podem organizar o quadro, conforme a atenção do espectador divague e se prenda aqui ou ali. A princesa mantém-se de pé no meio de uma cruz de Santo André, que gira em torno dela com o turbilhão dos cortesãos, damas de honor, animais e bufões. Mas essa rotação é fixa. Fixa por um espetáculo que seria absolutamente invisível se essas mesmas personagens, subitamente imóveis, não oferecessem, como que no vão de uma taça, a possibilidade de olhar no fundo de um espelho, o dúplice imprevisto de sua contemplação. No sentido da profundidade, a princesa se superpõe ao espelho; no da altura, é o reflexo que se superpõe ao rosto. Mas a perspectiva os torna muito próximos um do outro. Ora, cada um deles emana uma linha inevitável; uma,

saída do espelho, transpõe toda a espessura representada (e mesmo além dela, já que o espelho perfura a parede do fundo e faz nascer atrás dela um outro espaço); a outra é mais curta; vem do olhar da criança e só atravessa o primeiro plano. Essas duas linhas sagitais são convergentes, segundo um ângulo muito agudo, e o ponto de seu encontro, saindo da tela, se fixa à frente do quadro, mais ou menos lá de onde o olhamos. Ponto duvidoso, pois que não o vemos; ponto, porém, inevitável e perfeitamente definido, pois que é prescrito por essas duas figuras mestras e confirmado ainda por outros pontilhados adjacentes que nascem do quadro e que também dele escapam.

Que há, enfim, nesse lugar perfeitamente inacessível, porquanto exterior ao quadro, mas prescrito por todas as linhas de sua composição? Que espetáculo é esse, quem são esses rostos que se refletem primeiro no fundo das pupilas da infanta, depois dos cortesãos e do pintor e, finalmente, na claridade longínqua do espelho? Mas a questão logo se desdobra: o rosto que o espelho reflete é igualmente aquele que o contempla; o que todas as personagens do quadro olham são também as personagens a cujos olhos elas são oferecidas como uma cena a contemplar; o quadro como um todo olha a cena para a qual ele é, por sua vez, uma cena. Pura reciprocidade que manifesta o espelho que olha e é olhado, e cujos dois momentos são desprendidos nos dois ângulos do quadro: à esquerda a tela virada, pela qual o ponto exterior se torna puro espetáculo; à direita o cão estirado, único elemento do quadro que não olha nem se mexe, porque ele, com seus fortes relevos e a luz que brinca em seus pêlos sedosos, só é feito para ser um objeto a ser olhado.

O primeiro olhar lançado ao quadro nos ensinou de que é constituído esse espetáculo-de-olhares. São os soberanos.

Adivinhamo-los já no olhar respeitoso da assistência, no espanto da criança e dos anões. Reconhecemo-los, no fundo do quadro, nas duas pequenas silhuetas que o espelho reflete. Em meio a todos esses rostos atentos, a todos esses corpos ornamentados, eles são a mais pálida, a mais irreal, a mais comprometida de todas as imagens; um movimento, um pouco de luz bastariam para fazê-los desvanecer-se. De todas as personagens representadas, elas são também as mais desprezadas, pois ninguém presta atenção a esse reflexo que se esgueira por trás de todo o mundo e se introduz silenciosamente por um espaço insuspeitado; na medida em que são visíveis, são a forma mais frágil e mais distante de toda realidade. Inversamente, na medida em que, residindo no exterior do quadro, se retiraram para uma invisibilidade essencial, ordenam em torno delas toda a representação; é diante delas que as coisas estão, é para elas que se voltam, é a seus olhos que se mostra a princesa em seu vestido de festa; da tela virada à infanta e desta ao anão que brinca na extremidade direita, desenha-se uma curva (ou então, abre-se o braço inferior do X) para ordenar em relação a eles toda a disposição do quadro e fazer aparecer, assim, o verdadeiro centro da composição, ao qual o olhar da infanta e a imagem no espelho estão finalmente submetidos.

Esse centro é simbolicamente soberano na sua particularidade histórica, já que é ocupado pelo rei Filipe IV e sua esposa. Mas, sobretudo, ele o é pela tríplice função que ocupa em relação ao quadro. Nele vêm superpor-se exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena e o do pintor no momento em que compõe seu quadro (não o que é representado, mas o que está diante de nós e do qual falamos). Essas três funções "olhantes" confundem-se em um ponto exterior ao quadro: isto é,

ideal em relação ao que é representado, mas perfeitamente real, porquanto é a partir dele que se torna possível a representação; nessa realidade mesma, ele não pode deixar de ser invisível. E, contudo, essa realidade é projetada no interior do quadro – projetada e difratada em três figuras que correspondem às três funções desse ponto ideal e real. São elas: à esquerda, o pintor com sua palheta na mão (auto-retrato do autor do quadro); à direita o visitante, com um pé sobre o degrau, prestes a entrar na sala; ele capta ao revés toda a cena, mas vê de frente o par real, que é o próprio espetáculo; no centro, enfim, o reflexo do rei e da rainha, ornamentados, imóveis, na atitude de pacientes modelos.

Tal reflexo mostra ingenuamente, e na sombra, aquilo que todos olham no primeiro plano. Restitui, como que por encanto, o que falta a cada olhar: ao do pintor, o modelo que é recopiado no quadro pelo seu duplo representado; ao do rei, seu retrato que se completa nesse lado da tela que ele não pode distinguir do lugar em que está; ao do espectador, o centro real da cena, cujo lugar ele assumiu como que por intrusão. Mas talvez essa generosidade do espelho seja simulada; talvez esconda tanto ou mais do que manifesta. O lugar onde impera o rei com sua esposa é também o do artista e o do espectador: no fundo do espelho poderiam aparecer – deveriam aparecer – o rosto anônimo do transeunte e o de Velásquez. Pois a função desse reflexo é atrair para o interior do quadro o que lhe é intimamente estranho: o olhar que o organizou e aquele para o qual ele se desdobra. Mas, por estarem presentes no quadro, à direita e à esquerda, o artista e o visitante não podem estar alojados no espelho: do mesmo modo o rei aparece no fundo do espelho, na medida mesma em que não faz parte do quadro.

Na grande voluta que percorria o perímetro do ateliê, desde o olhar do pintor, sua palheta e sua mão suspensa, até os

quadros terminados, a representação nascia, completava-se para se desfazer novamente na luz; o ciclo era perfeito. Em contrapartida, as linhas que atravessam a profundidade do quadro são incompletas; falta, a todas, uma parte de seu trajeto. Essa lacuna é devida à ausência do rei – ausência que é um artifício do pintor. Mas esse artifício recobre e designa um lugar vago que é imediato: o do pintor e do espectador quando olham ou compõem o quadro. É que, nesse quadro talvez, como em toda representação de que ele é, por assim dizer, a essência manifestada, a invisibilidade profunda do que se vê é solidária com a invisibilidade daquele que vê – malgrado os espelhos, os reflexos, as imitações, os retratos. Em torno da cena estão depositados os signos e as formas sucessivas da representação; mas a dupla relação da representação com o modelo e com o soberano, com o autor e com aquele a quem ela é dada em oferenda, essa relação é necessariamente interrompida. Ela jamais pode estar toda presente, ainda quando numa representação que se desse a si própria em espetáculo. Na profundidade que atravessa a tela, que a escava ficticiamente e a projeta para a frente dela própria, não é possível que a pura felicidade da imagem ofereça alguma vez, em plena luz, o mestre que representa e o soberano representado.

Talvez haja, neste quadro de Velásquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre. Com efeito, ela intenta representar-se a si mesma em todos os seus elementos, com suas imagens, os olhares aos quais ela se oferece, os rostos que torna visíveis, os gestos que a fazem nascer. Mas aí, nessa dispersão que ela reúne e exibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e

daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.

CAPÍTULO II
A PROSA DO MUNDO

I. As quatro similitudes

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar.

É preciso nos determos um pouco nesse momento do tempo em que a semelhança desfará sua dependência para com o saber e desaparecerá, ao menos em parte, do horizonte do conhecimento. No fim do século XVI, no começo ainda do século XVII, como era pensada a similitude? Como podia ela

organizar as figuras do saber? E se é verdade que as coisas que se assemelhavam eram em número infinito, podem-se, ao menos, estabelecer as formas segundo as quais era possível ocorrer-lhes serem semelhantes umas às outras?

A trama semântica da semelhança no século XVI é muito rica: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula*[1]. E há ainda muitas outras noções que, na superfície do pensamento, se entrecruzam, se imbricam, se reforçam ou se limitam. Por ora, basta indicar as principais figuras que prescrevem suas articulações ao saber da semelhança. Dentre elas há quatro seguramente essenciais.

Primeiro, a *convenientia*. Na verdade, por esta palavra é designada com mais força a vizinhança dos lugares que a similitude. São "convenientes" as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões, e também as propriedades. De sorte que, nessa articulação das coisas, aparece uma semelhança. Dupla, desde que se tenta destrinchá-la: semelhança do lugar, do local onde a natureza colocou as duas coisas, similitude, pois, de propriedades; pois, neste continente natural que é o mundo, a vizinhança não é uma relação exterior entre as coisas, mas o signo de um parentesco ao menos obscuro. E, depois, desse contato nascem por permuta novas semelhanças; um regime comum se impõe; à similitude como razão surda da vizinhança, superpõe-se uma semelhança que é o efeito visível da proximidade. A alma e o corpo,

1. P. Grégoire. *Syntaxeon artis mirabilis*. Colônia, 1610, p. 28.

por exemplo, são duas vezes convenientes: foi preciso que o pecado tivesse tornado a alma espessa, pesada e terrestre, para que Deus a colocasse nas entranhas da matéria. Mas, por essa vizinhança, a alma recebe os movimentos do corpo e se assimila a ele, enquanto o "corpo se altera e se corrompe pelas paixões da alma"[2]. Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo o que o cerca. A semelhança impõe vizinhanças que, por sua vez, asseguram semelhanças. O lugar e a similitude se imbricam: vê-se crescer limos nos dorsos das conchas, plantas nos galhos dos cervos, espécies de ervas no rosto dos homens; e o estranho zoófito justapõe, misturando-as, as propriedades que o tornam semelhante tanto à planta quanto ao animal[3]. São signos de conveniência.

A *convenientia* é uma semelhança ligada ao espaço na forma da "aproximação gradativa". É da ordem da conjunção e do ajustamento. Por isso pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram. O mundo é a "conveniência" universal das coisas; há tantos peixes na água quanto sobre a terra animais ou objetos produzidos pela natureza ou pelos homens (não há peixes que se chamam *Episcopus*, outros *Catena*, outros *Priapus*?); na água e sobre a superfície da terra, tantos seres quantos os há no céu e aos quais correspondem; enfim, em tudo o que é criado, há tantos quantos se poderiam encontrar eminentemente contidos em Deus, "Semeador da Existência, do Poder, do Conhecimento e do Amor"[4]. Assim, pelo encadeamento da semelhança e do espaço, pela força dessa conveniência que avizinha o semelhan-

2. G. Porta. *La physionomie humaine*. Trad. francesa, 1655, p. 1.
3. U. Aldrovandi. *Monstrorum historia*. Bononiae, 1647, p. 663.
4. T. Campanella. *Realis philosophia*. Frankfurt, 1623, p. 98.

te e assimila os próximos, o mundo constitui cadeia consigo mesmo. Em cada ponto de contato começa e acaba um elo que se assemelha ao precedente e se assemelha ao seguinte: e, de círculos em círculos, as similitudes prosseguem retendo os extremos na sua distância (Deus e a matéria), aproximando-os, de maneira que a vontade do Todo-Poderoso penetre até os recantos mais adormecidos. É essa cadeia imensa, estendida e vibrante, essa corda da conveniência, que Porta evoca num texto de sua *Magia natural*: "No tocante a sua vegetação, a planta convém com a besta bruta e, por sentimento, o animal brutal com o homem, que se conforma ao resto dos astros por sua inteligência; essa ligação procede tão apropriadamente que parece uma corda estendida desde a primeira causa até as coisas baixas e ínfimas, por uma ligação recíproca e contínua; de sorte que a virtude superior, expandindo seus raios, chegará a tal ponto que, se lhe tocarmos uma extremidade, tremerá e fará mover o resto."[5]

A segunda forma da similitude é a *aemulatio*: uma espécie de conveniência, mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância. Um pouco como se a conveniência espacial tivesse sido rompida, e os elos da cadeia, desatados, reproduzissem seus círculos longe uns dos outros, segundo uma semelhança sem contato. Há na emulação algo do reflexo e do espelho: por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem. De longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua; a boca é Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do

5. G. Porta. *Magie naturelle*. Trad. francesa. Rouen, 1650, p. 22.

cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio[6]. Por esta relação de emulação, as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade: por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria; triunfa assim sobre o lugar que é dado a cada coisa. Desses reflexos que percorrem o espaço, quais são os primeiros? Onde a realidade, onde a imagem projetada? Freqüentemente não é possível dizê-lo, pois a emulação é uma espécie de geminação natural das coisas; nasce de uma dobra do ser, cujos dois lados imediatamente se defrontam. Paracelso compara essa duplicação fundamental do mundo à imagem de dois gêmeos "que se assemelham perfeitamente, sem que seja possível a ninguém dizer qual deles trouxe ao outro sua similitude"[7].

No entanto, a emulação não deixa inertes, uma em face da outra, as duas figuras refletidas que ela opõe. Pode ocorrer a uma ser mais fraca e acolher a forte influência daquela que vem refletir-se no seu espelho passivo. As estrelas não têm primazia sobre as ervas da terra, das quais são o modelo sem mudança, a forma inalterável e sobre as quais lhes é dado verter secretamente toda a dinastia de suas influências? A terra sombria é o espelho do céu disseminado, mas, nesta contenda, os dois rivais não têm nem o mesmo valor nem a mesma dignidade. As luzes da erva, sem violência, reproduzem a forma pura do céu: "As estrelas", diz Crollius, "são a matriz de todas as ervas, e cada estrela do céu não é mais que a prefiguração espiritual de uma erva tal como a representa e, assim como cada erva ou planta é uma estrela terrestre olhando o céu, assim também cada estrela é uma planta celeste em for-

6. U. Aldrovandi. *Monstrorum historia*, p. 3.

7. Paracelso. *Lider Paramirum*. Trad. francesa de Grillot de Givry. Paris, 1913, p. 3.

ma espiritual, a qual só pela matéria é diferente das terrestres (...), as plantas e as ervas celestes estão viradas para o lado da terra e olham diretamente as ervas que elas procriaram, infundindo-lhes alguma virtude particular"[8].

Mas pode também ocorrer que a contenda permaneça aberta e que o calmo espelho não reflita mais que a imagem dos "dois soldados irritados". A similitude torna-se então o combate de uma forma contra outra – ou melhor, de uma mesma forma separada de si pelo peso da matéria ou pela distância dos lugares. O homem de Paracelso é, como o firmamento, "constelado de astros"; mas não está a ele ligado como "o ladrão às galeras, o assassino ao suplício da roda, o peixe ao pescador, a caça ao caçador". Pertence ao firmamento do homem ser "livre e poderoso", "não obedecer a ordem alguma", "não ser regido por nenhuma das outras criaturas". Seu céu interior pode ser autônomo e repousar somente em si mesmo, sob a condição, porém, de que, por sua sabedoria, que é também saber, ele se torne semelhante à ordem do mundo, a retome em si e faça assim equilibrar no seu firmamento interno aquele onde cintilam as estrelas visíveis. Então, essa sabedoria do espelho envolverá, em troca, o mundo onde estava colocada; seu grande elo girará até o fundo do céu e mais além; o homem descobrirá que contém "as estrelas no interior de si mesmo (...), e que assim carrega o firmamento com todas as suas influências"[9].

A emulação apresenta-se de início sob a forma de um simples reflexo, furtivo, longínquo; percorre em silêncio os espaços do mundo. Mas a distância que ela transpõe não é anulada por sua sutil metáfora; permanece aberta para a visibilidade. E, neste duelo, as duas figuras afrontadas se apossam

8. Crollius. *Traité des signatures*. Trad. francesa. Lião, 1624, p. 18.
9. Paracelso, *loc. cit.*

uma da outra. O semelhante envolve o semelhante, que, por sua vez, o cerca e, talvez, será novamente envolvido por uma duplicação que tem o poder de prosseguir ao infinito. Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais.

Terceira forma da similitude, a *analogia.* Velho conceito, familiar já à ciência grega e ao pensamento medieval, mas cujo uso se tornou provavelmente diferente. Nessa analogia superpõem-se *convenientia* e *aemulatio.* Como esta, assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquela, de ajustamentos, de liames e de juntura. Seu poder é imenso, pois as similitudes que executa não são aquelas visíveis, maciças, das próprias coisas; basta serem as semelhanças mais sutis das relações. Assim alijada, pode tramar, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de parentescos. A relação, por exemplo, dos astros com o céu onde cintilam, reencontra-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam, dos minerais e dos diamantes com as rochas onde se enterram, dos órgãos dos sentidos com o rosto que animam, das manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente. Uma analogia pode também se voltar sobre si mesma sem ser por isso contestada. A velha analogia da planta com o animal (o vegetal é um animal que se sustenta com a cabeça para baixo, a boca – ou as raízes – entranhada na terra), Césalpin não a critica nem a põe de parte; reforça-a, ao contrário, multiplica-a por ela própria, quando descobre que a planta é um animal de pé, cujos princípios nutritivos sobem de baixo para cima, ao longo de uma haste que se estende como um corpo e se completa por uma cabeça – ramalhete, flores, folhas: relação inversa mas não contraditória com a analogia primeira, que coloca "a raiz na parte inferior da planta, a haste na parte supe-

rior, pois, nos animais, a rede venosa começa também na parte inferior do ventre e a veia principal sobe para o coração e a cabeça"[10].

Tanto essa reversibilidade como esta polivalência conferem à analogia um campo universal de aplicação. Por ela, todas as figuras do mundo podem se aproximar. Existe, entretanto, nesse espaço sulcado em todas as direções, um ponto privilegiado: é saturado de analogias (cada uma pode aí encontrar um de seus pontos de apoio) e, passando por ele, as relações se invertem sem se alterar. Esse ponto é o homem; ele está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento (seu rosto está para seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias; as sete aberturas formam no seu rosto o que são os sete planetas do céu); todas essas relações, porém, ele as desloca e as reencontramos, similares, na analogia do animal humano com a terra que habita: sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios; sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas[11]. O corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal. Sabe-se como Pierre Belon traçou, até nos detalhes, a primeira tábua comparada do esqueleto humano com o dos pássaros: ali se vê "a ponta da asa chamada apêndice, que está em proporção com a asa, com o polegar, com a mão; a extremidade da ponta da asa, que é como nossos dedos (...); o osso, tido como pernas para os pássaros, correspondendo ao nosso calcanhar; assim como temos

10. Césalpin. *De plantis libri XVI*, 1583.

11. Crollius. *Traité des signatures*, p. 88

quatro dedos pequenos nos pés, assim os pássaros têm quatro dedos, dos quais o de trás tem proporção semelhante à do dedo grande do nosso pé"[12]. Tanta precisão só constitui anatomia comparada para um olhar munido dos conhecimentos do século XIX. Ocorre que o crivo pelo qual deixamos chegar ao nosso saber as figuras da semelhança recobre nesse ponto (e quase somente nesse ponto) aquele que o saber do século XVI dispusera sobre as coisas.

Mas a descrição de Belon, a bem dizer, só procede da positividade que, em sua época, a tornou possível. Ela não é mais racional nem mais científica que certa observação de Aldrovandi, quando ele compara as partes inferiores do homem aos lugares infectos do mundo, ao Inferno, às suas trevas, aos condenados que são como excrementos do Universo[13]; ela pertence à mesma cosmografia analógica que a comparação, clássica na época de Crollius, entre a apoplexia e a tempestade: a borrasca começa quando o ar se torna pesado e se agita, a crise, no momento em que os pensamentos se tornam pesados, inquietos; depois as nuvens se acumulam, o ventre incha, o trovão estronda e a bexiga se rompe; os relâmpagos fulminam enquanto os olhos brilham com um fulgor terrível, a chuva cai, a boca espuma, o raio deflagra enquanto os espíritos fazem rebentar a pele; mas eis que o tempo se torna claro e a razão se restabelece no doente[14]. O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados, o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo. Ele é o grande fulcro das proporções – o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas.

12. P. Belon. *Histoire de la nature des oiseaux*. Paris, 1555, p. 37.

13. Aldrovandi. *Monstrorum historia*, p. 4.

14. Crollius. *Traité des signatures*, p. 87.

Enfim, a quarta forma da semelhança é assegurada pelo jogo das *simpatias*. Nela nenhum caminho é de antemão determinado, nenhuma distância é suposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia atua em estado livre nas profundezas do mundo. Em um instante percorre os espaços mais vastos: do planeta ao homem que ela rege, a simpatia desaba de longe como o raio; ela pode nascer, ao contrário, de um só contato – como essas "rosas fúnebres que servirão num funeral", que, pela simples vizinhança com a morte, tornam "triste e agonizante"[15] toda pessoa que respirar seu perfume. Mas é tal seu poder, que ela não se contenta em brotar de um único contato e em percorrer os espaços; suscita o movimento das coisas no mundo e provoca a aproximação das mais distantes. Ela é princípio de mobilidade: atrai o que é pesado para o peso do solo e o que é leve para o éter sem peso; impele as raízes para a água e faz girar com a curva do sol a grande flor amarela do girassol. Mais ainda, atraindo as coisas umas às outras por um movimento exterior e visível, suscita em segredo um movimento interior – um deslocamento de qualidades que se substituem mutuamente: o fogo, porque quente e leve, se eleva no ar, para o qual as chamas infatigavelmente se erguem; perde, porém, sua própria secura (que o aparentava à terra) e adquire assim certa umidade (que o liga à água e ao ar); desaparece então em ligeiro vapor, em fumaça azul, em nuvem: tornou-se ar. A simpatia é uma instância do *Mesmo* tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de *assimilar*, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade – de torná-las, pois, estranhas ao que eram. A simpatia transforma. Altera, mas na direção do idêntico, de sorte que, se seu poder não fosse con-

15. G. Porta. *Magie naturelle*, p. 72.

trabalançado, o mundo se reduziria a um ponto, a uma massa homogênea, à morna figura do Mesmo: todas as suas partes se sustentariam e se comunicariam entre si sem ruptura nem distância, como elos de metal suspensos por simpatia à atração de um único ímã[16].

Eis por que a simpatia é compensada por sua figura gêmea, a antipatia. Esta mantém as coisas em seu isolamento e impede a assimilação; encerra cada espécie na sua diferença obstinada e na sua propensão a perseverar no que é: "É assaz conhecido que as plantas têm ódio entre si... diz-se que a oliveira e a videira odeiam a couve; o pepino foge da oliveira... Sabendo-se que seu crescimento se deve ao calor do sol e à umidade da terra, é necessário que toda árvore opaca e espessa – assim como aquela que tem várias raízes – seja perniciosa às outras"[17]. Assim, infinitamente, através do tempo, os seres do mundo se odiarão e manterão, contra toda simpatia, seu feroz apetite. "O rato da Índia é pernicioso ao crocodilo, pois a natureza lho deu por inimigo; de sorte que, quando esse violento animal se deita ao sol, ele lhe arma uma emboscada e astúcia mortal; percebendo que o crocodilo, adormecido em suas delícias, dorme com a goela aberta, entra por ela e desliza pela ampla garganta até o seu ventre, rói-lhe as entranhas e sai enfim pelo ventre do animal morto." Mas os inimigos do rato, por sua vez, o espreitam: pois está em discórdia com a aranha e, "combatendo freqüentemente com o áspide, morre". Por este jogo de antipatia que as dispersa tanto quanto as atrai ao combate, torna-as mortíferas e as expõe, por sua vez, à morte, sucede que as coisas e os animais e todas as figuras do mundo permanecem o que são.

16. G. Porta. *Magie naturelle*, p. 72.
17. J. Cardan. *De la subtilité*. Trad. francesa. Paris, 1656, p. 154.

A identidade das coisas, o fato de que possam assemelhar-se a outras e aproximar-se delas, sem contudo se dissiparem, preservando sua singularidade, é o contrabalançar constante da simpatia e da antipatia que o garante. Explica que as coisas cresçam, se desenvolvam, se misturem, desapareçam, morram, mas indefinidamente se reencontrem; em suma, que haja um espaço (não, porém, sem referência nem repetição, sem amparo de similitude) e um tempo (que deixa, porém, reaparecer indefinidamente as mesmas figuras, as mesmas espécies, os mesmos elementos). "Conquanto em si mesmos os quatro corpos (água, ar, fogo, terra) sejam simples e tenham suas qualidades distintas, todavia o Criador ordenou que de elementos misturados seriam compostos os corpos elementares, razão pela qual suas conveniências e discordâncias são notórias, o que se conhece pelas suas qualidades. O elemento do fogo é quente e seco; tem, portanto, antipatia pelos da água, que é fria e úmida. O ar quente é úmido, a terra fria é seca, eis a antipatia. Para conciliá-los, o ar foi colocado entre o fogo e a água, a água, entre a terra e o ar. Enquanto é quente, o ar se avizinha do fogo e sua umidade se acomoda com a da água. Ademais, porque sua umidade é temperada, modera o calor do fogo de que também recebe ajuda, assim como, de outro lado, por seu calor medíocre, amorna a frieza úmida da água. A umidade da água é aquecida pelo calor do ar e abranda a fria secura da terra."[18] A soberania do par simpatia – antipatia, o movimento e a dispersão que ele prescreve dão lugar a todas as formas da semelhança. Assim se encontram retomadas e explicadas as três primeiras similitudes. Todo o volume do mundo, todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las a distância. Através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelharem. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si.

18. S. G. S. *Annotations au grand miroir du monde de Duchesne*, p. 498.

II. As assinalações

E, no entanto, o sistema não é fechado. Subsiste uma abertura: por ela, todo o jogo das semelhanças se arriscaria a escapar de si mesmo ou a permanecer na noite, se uma nova figura da similitude não viesse completar o círculo – torná-lo ao mesmo tempo perfeito e manifesto.

Convenientia, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* nos dizem de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir ou se encadear para que as coisas possam assemelhar-se. Dizem-nos os caminhos da similitude e por onde eles passam; não onde ela está nem como a vemos, nem com que marca a reconhecemos. Ora, talvez nos ocorresse atravessar toda essa proliferação maravilhosa das semelhanças, sem mesmo suspeitarmos que ela está preparada, desde muito tempo, pela ordem do mundo e para nosso maior benefício. Para saber que o acônito cura nossas doenças de olhos ou que a noz esmagada com o álcool sana as dores de cabeça, é preciso uma marca que no-la advirta: sem o que este segredo permaneceria indefinidamente adormecido. Saberíamos jamais que existe, de um homem com seu planeta, uma relação de geminidade ou de contenda, se não houvesse em seu corpo e entre as rugas de seu rosto, o sinal de que ele é rival de Marte ou aparentado a Saturno? É preciso que as simili-

tudes submersas estejam assinaladas na superfície das coisas; é necessária uma marca visível das analogias invisíveis. Acaso não será toda semelhança a um tempo o que há de mais manifesto e o que está mais bem oculto? Com efeito, ela não é composta de porções justapostas – algumas idênticas, outras diferentes –; ela é, por inteiro, uma similitude que se vê ou que não se vê. Seria, pois, sem critério, se não houvesse nela – ou acima ou ao lado – um elemento de decisão que transformasse sua duvidosa cintilação em clara certeza.

Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado. "Não é vontade de Deus", diz Paracelso, "que o que ele cria para o benefício do homem e o que lhe deu permaneça escondido... E ainda que ele tenha escondido certas coisas, nada deixou sem sinais exteriores e visíveis com marcas especiais – assim como um homem que enterrou um tesouro marca a sua localização a fim de que possa reencontrá-lo."[19] O saber das similitudes funda-se na súmula de suas assinalações e na sua decifração. Inútil deter-se na casca das plantas para conhecer sua natureza; é preciso ir diretamente às suas marcas – "à sombra e imagem de Deus que elas trazem ou à virtude interna que lhes foi dada do céu como por dote natural,... virtude, digo eu, que se reconhece melhor pela assinalação"[20]. O sistema das assinalações inverte a relação do visível com o invisível. A semelhança era a forma invisível daquilo que, do fundo do mundo, tornava as coisas visíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua profunda invisibilidade. Eis por que a face do mundo é coberta de brasões, de caracteres, de cifras, de palavras

19. Paracelso. *Die 9 Bücher der Natura Rerum. In*: *Oeuvres*. Ed. Suhdorff, t. IX, p. 393

20. Crollius. *Traité des signatures*, p. 4.

obscuras – de "hieróglifos", dizia Turner. E o espaço das semelhanças imediatas torna-se como um grande livro aberto; é carregado de grafismos; ao longo da página, vêem-se figuras estranhas que se entrecruzam e por vezes se repetem. Só se tem que decifrá-las: "Não é verdade que todas as ervas, plantas, árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?"[21]. O grande espelho calmo, no fundo do qual as coisas se mirariam e remeteriam umas às outras suas imagens, é, na realidade, todo buliçoso de palavras. Os reflexos mudos são duplicados por palavras que os indicam. E, graças a uma última forma de semelhança que envolve todas as outras e as encerra em um círculo único, o mundo pode se comparar a um homem que fala: "Assim como os secretos movimentos de seu entendimento são manifestados pela voz, assim não parece que as ervas falam ao médico curioso por sua assinalação, descobrindo-lhe... suas virtudes interiores ocultas sob o véu do silêncio da natureza?"[22]

Mas convém nos determos mais sobre essa própria linguagem. Sobre os signos de que é formada. Sobre a maneira como esses signos remetem ao que indicam.

Há simpatia entre o acônito e os olhos. Essa afinidade imprevista permaneceria na sombra se não houvesse sobre a planta uma assinalação, uma marca e como que uma palavra dizendo que ela é boa para as doenças dos olhos. Esse signo é perfeitamente legível em suas sementes: são pequenos globos escuros engastados em películas brancas, que figuram aproximadamente o que as pálpebras são para os olhos[23]. O mesmo se passa com a afinidade entre a noz e a cabeça; o

21. *Id.*, *ibid.*, p. 6.

22. *Id.*, *ibid.*, p. 6.

23. *Id.*, *ibid.*, p. 33.

que cura "as aflições do pericrânio" é a espessa casca verde que repousa sobre os ossos – sobre o invólucro – do fruto: mas os males interiores da cabeça são evitados pelo próprio núcleo "que indica totalmente o cérebro"[24]. O sinal da afinidade, e o que a torna visível, é simplesmente a analogia; a cifra da simpatia reside na proporção.

Mas que assinalação trará a própria proporção para que seja possível reconhecê-la? Como se poderia saber que as pregas da mão ou as rugas da fronte desenham no corpo dos homens o que são as inclinações, os acidentes ou os reveses no grande tecido da vida? Somente porque a simpatia faz comunicarem-se o corpo e o céu e transmite o movimento dos planetas às aventuras dos homens. Somente também porque a brevidade de uma linha reflete a imagem simples de uma vida curta, o cruzamento de duas pregas, o encontro de um obstáculo, o movimento ascendente de uma ruga, a escalada de um homem para o sucesso. A largura é sinal de riqueza e de importância; a continuidade marca a fortuna, a descontinuidade, o infortúnio[25]. A grande analogia do corpo e do destino é assinalada por todo o sistema dos espelhos e das atrações. São as simpatias e as emulações que assinalam as analogias.

Quanto à emulação, podemos reconhecê-la na analogia: os olhos são estrelas porque espalham a luz sobre os rostos como os astros na obscuridade, e porque os cegos são no mundo como os que têm clarividência no mais soturno da noite. Podemos reconhecê-la também na conveniência: sabe-se, desde os gregos, que os animais fortes e corajosos têm a extremidade dos membros larga e bem desenvolvida como se seu vigor tivesse sido comunicado às partes mais distantes do seu

24. Crollius. *Traité des signatures*, pp. 33-4.

25. J. Cardan. *Métoposcopie*. Ed. de 1658, pp. III-VIII.

corpo. Do mesmo modo, o rosto e a mão do homem carregarão a semelhança com a alma à qual estão ligados. O reconhecimento das mais visíveis similitudes apóia-se, pois, numa descoberta que é a da conveniência das coisas entre si. E se lembrarmos agora que a conveniência não é sempre definida por uma localização atual, mas que muitos seres que se convêm estão separados (como ocorre entre a doença e seu remédio, entre o homem e seus astros, entre a planta e o solo de que precisa) tornar-se-á de novo necessário um sinal da conveniência. Ora, que outra marca existe de que duas coisas estão encadeadas uma à outra senão que elas se atraem reciprocamente, como o sol e a flor do girassol, ou a água e o rebento do pepino[26], senão que entre elas há afinidade e como que simpatia?

Assim o círculo se fecha. Vê-se, porém, através de qual sistema de desdobramentos. As semelhanças exigem uma assinalação, pois nenhuma dentre elas poderia ser notada se não fosse legivelmente marcada. Mas que são esses sinais? Como reconhecer, entre todos os aspectos do mundo e tantas figuras que se entrecruzam, que há aqui um caráter no qual convém se deter, porque ele indica uma secreta e essencial semelhança? Que forma constitui o signo no seu singular valor de signo? – É a semelhança. Ele significa na medida em que tem semelhança com o que indica (isto é, com uma similitude). Contudo, não é a homologia que ele assinala, pois seu ser distinto de assinalação se desvaneceria no semelhante de que é signo; trata-se de *outra* semelhança, uma similitude vizinha e de outro tipo que serve para reconhecer a primeira, mas que, por sua vez, é patenteada por uma terceira. Toda semelhança recebe uma assinalação; essa assinala-

26. Bacon. *Histoire naturelle*. Trad. francesa, 1631, p. 221.

ção, porém, é apenas uma forma intermediária da mesma semelhança. De tal sorte que o conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das similitudes, um segundo círculo que duplicaria exatamente e, ponto por ponto, o primeiro, se não fosse esse pequeno desnível que faz com que o signo da simpatia resida na analogia, o da analogia na emulação, o da emulação na conveniência, que, por sua vez, para ser reconhecida, requer a marca da simpatia... A assinalação e o que ela designa são exatamente da mesma natureza; apenas a lei da distribuição a que obedecem é diferente; a repartição é a mesma.

Forma assinalante e forma assinalada são semelhanças, mas paralelas. E é por isso, sem dúvida, que, no saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal; ao mesmo tempo aquilo que há de mais visível, mas que se deve, entretanto, buscar descobrir por ser o mais escondido; o que determina a forma do conhecimento (pois só se conhece seguindo os caminhos da similitude) e o que lhe garante a riqueza de seu conteúdo (pois, desde que soergamos os signos e olhemos o que eles indicam, deixamos vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria Semelhança).

Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude. Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga. A natureza das coisas, sua coexistência, o encadeamento que

as vincula e pelo que se comunicam não é diferente de sua semelhança. E esta só aparece na rede de signos que, de um extremo ao outro, percorre o mundo. A "natureza" está inserida na fina espessura que mantém, uma acima da outra, semiologia e hermenêutica; ela só é misteriosa e velada, só se oferece ao conhecimento por ela às vezes confundido, na medida em que essa superposição não se faz sem um ligeiro desnível das semelhanças. De imediato, o crivo não é claro; a transparência se acha turva desde o primeiro lance. Aparece um espaço sombrio que será necessário progressivamente aclarar. É aí que está a "natureza" e é isso que é mister aplicar-se a conhecer. Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinalações coincidissem sem a menor oscilação. Mas, posto que há um "vão" entre as similitudes que formam grafismo e as que formam discurso, o saber e seu labor infinito recebem aí o espaço que lhes é próprio: terão que sulcar essa distância indo, por um ziguezague indefinido, do semelhante ao que lhe é semelhante.

III. Os limites do mundo

Tal é, em seu esboço geral, a *epistémê* do século XVI. Essa configuração traz consigo um certo número de conseqüências.

E, de início, o caráter ao mesmo tempo pletórico e absolutamente pobre desse saber. Pletórico porque ilimitado. A semelhança jamais permanece estável em si mesma; só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras; de sorte que cada semelhança só vale pela acumulação de todas as outras, e que o mundo inteiro deve ser percor-

rido para que a mais tênue das analogias seja justificada e apareça enfim como certa. É, pois, um saber que poderá, que deverá proceder por acúmulo infinito de confirmações requerendo-se umas às outras. E por isso, desde suas fundações, esse saber será movediço. A única forma de ligação possível entre os elementos do saber é a adição. Daí essas imensas colunas, daí sua monotonia. Colocando a semelhança (ao mesmo tempo terceira potência e poder único, pois que habita do mesmo modo a marca e o conteúdo) como nexo entre o signo e o que ele indica, o saber do século XVI condenou-se a só conhecer sempre a mesma coisa, mas a conhecê-la apenas ao termo jamais atingido de um percurso indefinido.

É aí que funciona a categoria, demasiado ilustre, do microcosmo. Sem dúvida, essa noção foi reanimada, através da Idade Média e desde o começo do Renascimento, por certa tradição neoplatônica. Mas ela acabou por desempenhar, no século XVI, um papel fundamental no saber. Pouco importa que ela seja ou não, como se dizia outrora, visão do mundo ou *Weltanschauung*. De fato, ela tem uma, ou melhor, duas funções muito precisas na configuração epistemológica dessa época. Como *categoria de pensamento*, aplica a todos os domínios da natureza o jogo das semelhanças redobradas; garante à investigação que cada coisa encontrará, numa escala maior, seu espelho e sua segurança macroscópica; afirma, em troca, que a ordem visível das mais altas esferas virá mirar-se na profundeza mais sombria da terra. Mas, entendida como *configuração geral* da natureza, ela coloca limites reais e, por assim dizer, tangíveis ao inacessível curso das similitudes que se permutam. Indica que existe um grande mundo e que seu perímetro traça o limite de todas as coisas criadas; que, na outra extremidade, existe uma criatura privilegiada que reproduz, nas suas dimensões restritas, a ordem imensa

do céu, dos astros, das montanhas, dos rios e das tempestades; e que é entre os limites efetivos dessa analogia constitutiva que se desenvolve o jogo das semelhanças. Por isso mesmo, a distância do microcosmo ao macrocosmo pode ser imensa, mas não é infinita; os seres que aí residem podem ser numerosos, mas afinal poderíamos contá-los; e, conseqüentemente, as similitudes que, pelo jogo dos signos que elas exigem, apóiam-se sempre umas nas outras, não se arriscam mais a escapar indefinidamente. Para se apoiarem e se reforçarem, elas têm um domínio perfeitamente cerrado. A natureza, como o jogo dos signos e das semelhanças, fecha-se sobre si mesma segundo a figura redobrada do cosmos.

É necessário, pois, evitar inverter as relações. Sem dúvida alguma, a idéia do microcosmo é, como se diz, "importante" no século XVI; dentre todas as formulações que uma inquirição poderia recensear, ela seria provavelmente uma das mais freqüentes. Mas não se trata aqui de um estudo de opiniões que somente uma análise estatística do material escrito permitiria conduzir. Se, em contrapartida, se interroga o saber do século XVI em seu nível arqueológico – isto é, naquilo que o tornou possível –, as relações entre o macrocosmo e o microcosmo aparecem como um simples efeito de superfície. Não foi porque se acreditava em tais relações que se passou a buscar todas as analogias do mundo. Mas havia no coração do saber uma necessidade: era preciso ajustar a infinita riqueza de uma semelhança, introduzida como terceiro entre os sinais e seus sentidos, e a monotonia imposta pela mesma repartição da semelhança ao significante e ao que ele significava. Numa *epistémê* onde signos e semelhanças se enrolavam reciprocamente segundo uma voluta que não tinha termo, era realmente necessário que se pen-

sasse na relação do microcosmo com o macrocosmo como a garantia desse saber e o termo de sua expansão.

Graças à mesma necessidade, esse saber devia acolher, ao mesmo tempo e no mesmo plano, magia e erudição. Afigura-se-nos que os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado. Assim concebida, a ciência dessa época aparece dotada de uma estrutura frágil; ela não seria mais do que o lugar liberal de um afrontamento entre a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos. E essa época trilobada se refletiria no espelho de cada obra e de cada espírito dividido... De fato, não é de uma insuficiência de estrutura que sofre o saber do século XVI. Vimos, ao contrário, quão meticulosas são as configurações que definem seu espaço. É esse rigor que impõe a relação com a magia e com a erudição – não conteúdos aceitos, mas formas requeridas. O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas. "Nós, homens, descobrimos tudo o que está oculto nas montanhas por meio de sinais e correspondências exteriores; e é assim que encontramos todas as propriedades das ervas e tudo o que está nas pedras. Nada há nas profundezas dos mares, nada nas alturas do firmamento que o homem não seja capaz de descobrir. Não há montanha bastante vasta para ocultar ao olhar do homem o que nela existe; isso lhe é revelado por sinais cor-

respondentes."[27] A adivinhação não é uma forma concorrente do conhecimento; incorpora-se ao próprio conhecimento. Ora, esses signos que se interpretam só designam o oculto na medida em que se lhe assemelham; e não se atuará sobre as marcas sem operar ao mesmo tempo sobre o que é, por elas, secretamente indicado. Eis por que as plantas que representam a cabeça, ou os olhos, ou o coração, ou o fígado, terão eficácia sobre um órgão; eis por que os próprios animais são sensíveis às marcas que os designam. "Dize-me pois", pergunta Paracelso, "por que a serpente na Helvécia, na Argólida, na Suécia, compreende as palavras gregas Osy, Osya, Osy... Em que academias aprenderam, já que, ao escutarem a palavra, viram em seguida sua cauda, a fim de não escutá-la de novo? Não obstante sua natureza e seu espírito, basta escutarem a palavra para permanecerem imóveis e não envenenarem ninguém com sua ferida venenosa." E não se diga que isso é somente o efeito do ruído das palavras pronunciadas: "Se escreveres, em tempo favorável, somente essas palavras em velino, pergaminho, papel, e a impuseres à serpente, esta não ficará menos imóvel que se as tivesses articulado em voz alta?". O projeto das "Magias naturais", que ocupa um amplo lugar no final do século XVI e se alonga ainda até plenos meados do século XVII, não é um efeito residual na consciência européia; ele foi ressuscitado – como o diz expressamente Campanella[28] – e por razões contemporâneas: porque a configuração fundamental do saber remetia umas às outras as marcas e as similitudes. A forma mágica era inerente à maneira de conhecer.

E, pela mesma razão, a erudição: pois, no tesouro que nos transmitiu a Antiguidade, a linguagem vale como o sig-

27. Paracelso. *Archidoxis magica*. Trad. francesa, 1909, pp. 21-3.
28. T. Campanella. *De sensu rerum et magia*. Frankfurt, 1620.

no das coisas. Não há diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da Terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a Escritura ou os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou. A relação com os textos é da mesma natureza que a relação com as coisas; aqui e lá são signos que arrolamos. Mas Deus, para exercitar nossa sabedoria, só semeou na natureza figuras a serem decifradas (e é nesse sentido que o conhecimento deve ser *divinatio*), enquanto os antigos já deram interpretações que não temos senão que recolher. Que deveríamos somente recolher, se não fosse necessário aprender sua língua, ler seus textos, compreender o que dizem. A herança da Antiguidade é como a própria natureza, um vasto espaço a interpretar; aqui e lá é preciso arrolar signos e pouco a pouco fazê-los falar. Em outras palavras, *Divinatio* e *Eruditio* são uma mesma hermenêutica. Ela se desenvolve, porém, segundo figuras semelhantes, em dois níveis diferentes: uma vai da marca muda à própria coisa (e faz falar a natureza); a outra vai do grafismo imóvel à clara palavra (restitui vida às linguagens adormecidas). Mas, assim como os sinais naturais estão ligados ao que indicam pela profunda relação de semelhança, assim também o discurso dos antigos é feito à imagem do que ele enuncia; se tem para nós o valor de um signo precioso, é porque, do fundo de seu ser, e pela luz que não cessou de atravessá-lo desde seu nascimento, está ajustado às próprias coisas, forma seu espelho e sua emulação; ele é, para a verdade eterna, o que os sinais são para os segredos da natureza (desta palavra, ele é o sinal a decifrar); tem, com as coisas que desvela, uma afinidade sem idade. Inútil, pois, pedir-lhe seu título de autoridade; ele é um tesouro de signos ligados por similitude àquilo que eles podem designar. A única diferença é que se trata de um tesouro de segundo grau, remetendo às notações da natureza, as quais indicam obscuramente o fino ouro das próprias coisas. A verdade de todas essas marcas – quer atravessem a natureza, quer se alinhem nos pergaminhos e nas bibliotecas – é em toda a parte a mesma: tão arcaica quanto a instituição de Deus.

Entre as marcas e as palavras, não difere a observação da autoridade aceita ou o verificável da tradição. Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único.

IV. A escrita das coisas

No século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam refletir-se como num espelho, para aí enunciar, uma a uma, sua verdade singular. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação. No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar. A grande metáfora do livro que se abre, que se so-

letra e que se lê para conhecer a natureza não é mais que o reverso visível de uma outra transferência, muito mais profunda, que constrange a linguagem a residir do lado do mundo, em meio às plantas, às ervas, às pedras e aos animais.

A linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações. Por conseguinte, deve, ela própria, ser estudada como uma coisa da natureza. Seus elementos têm, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias obrigatórias. Ramus dividia sua gramática em duas partes. A primeira era consagrada à etimologia, o que não quer dizer que se buscasse aí o sentido originário das palavras, mas sim as "propriedades" intrínsecas das letras, das sílabas, enfim, das palavras inteiras. A segunda parte tratava da sintaxe: seu propósito era ensinar "a construção das palavras entre si mediante suas propriedades" e consistia "quase que apenas em conveniência e mútua comunhão das propriedades, como a do nome com o nome ou com o verbo, do advérbio com todas as palavras às quais é associado, da conjunção na ordem das coisas conjugadas"[29]. A linguagem não é o que é porque tem um sentido; seu conteúdo representativo que, para os gramáticos dos séculos XVII e XVIII terá tanta importância a ponto de servir de fio condutor para suas análises, não tem aqui papel a desempenhar. As palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há, depositadas nestas, virtudes que as aproximam e as desassociam, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem umas às outras. O estudo da gramática repousa, no século XVI, na mesma disposição epistemológica em que repousam a ciência da natureza ou as disciplinas esotéricas. As únicas diferenças são: há uma

29. P. Ramus. *Grammaire*. Paris, 1572, pp. 3, 125-6.

natureza e várias línguas; e, no esoterismo, as propriedades das palavras, das sílabas e das letras são descobertas por um outro discurso que permanece secreto, enquanto na gramática são as palavras e as frases de todos os dias que, por si mesmas, enunciam suas propriedades. A linguagem está a meio caminho entre as figuras visíveis da natureza e as conveniências secretas dos discursos esotéricos. É uma natureza fragmentada, dividida contra ela mesma e alterada, que perdeu sua transparência primeira; é um segredo que traz em si, mas na superfície, as marcas decifráveis daquilo que ele quer dizer. É, ao mesmo tempo, revelação subterrânea e revelação que, pouco a pouco, se restabelece numa claridade ascendente.

Sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam, assim como a força está escrita no corpo do leão, a realeza no olhar da águia, como a influência dos planetas está marcada na fronte dos homens: pela forma da similitude. Essa transparência foi destruída em Babel para punição dos homens. As línguas foram separadas umas das outras e se tornaram incompatíveis, somente na medida em que antes se apagou essa semelhança com as coisas que havia sido a primeira razão de ser da linguagem. Todas as línguas que conhecemos, só as falamos agora com base nessa similitude perdida e no espaço por ela deixado vazio. Só há uma língua que guarda sua memória, porque deriva diretamente desse primeiro vocabulário agora esquecido; porque Deus não quis que o castigo de Babel escapasse à lembrança dos homens; porque essa língua teve de servir para narrar a velha Aliança de Deus com seu povo; enfim, porque é nessa língua que Deus se dirigiu aos que o escutavam. O hebreu carrega, pois, como resquícios, as marcas da nomeação primeira. E aquelas pala-

vras que Adão havia pronunciado, impondo-as aos animais, permaneceram, ao menos em parte, arrastando consigo na sua espessura, como um fragmento de saber silencioso, as propriedades imóveis dos seres: "Assim a cegonha, tão louvada por causa da caridade para com seus pais e mães, é chamada em hebreu *Chasida*, que quer dizer bondosa, caridosa, dotada de piedade... O nome *Sus*, do cavalo, é considerado do verbo *Hasas*, se não for antes este verbo que deriva do nome e que significa altear-se, pois, entre todos os animais de quatro pés, aquele é altivo e bravo como Jó o descreve no capítulo 39"[30]. Mas isso não passa de monumentos fragmentários; as outras línguas perderam essas similitudes radicais que só o hebreu conserva, para mostrar que foi outrora a língua comum a Deus, a Adão e aos animais da primeira terra.

Mas, se a linguagem não mais se assemelha imediatamente às coisas que ela nomeia, não está por isso separada do mundo; continua, sob uma outra forma, a ser o lugar das revelações e a fazer parte do espaço onde a verdade, ao mesmo tempo, se manifesta e se enuncia. Certamente que não é mais a natureza na sua visibilidade de origem, mas também não é um instrumento misterioso, cujos poderes somente alguns privilegiados conheceriam. É antes a figura de um mundo em via de se redimir, colocando-se, enfim, à escuta da verdadeira palavra. É por isso que Deus quis que o latim, linguagem de sua igreja, se expandisse por todo o globo terrestre. É por isso que todas as linguagens do mundo, tal como foi possível conhecê-las graças a essa conquista, formam, em conjunto, a imagem da verdade. O espaço em que se desdobram e sua imbricação liberam o signo do mundo salvo, tal como a disposição dos primeiros nomes se assemelhava às

30. Claude Duret. *Trésor de l'histoire des langues*. Colônia, 1613, p. 40.

coisas que Deus colocara a serviço de Adão. Claude Duret observa que os hebreus, os cananeus, os samaritanos, os caldeus, os sírios, os egípcios, os púnicos, os cartagineses, os sarracenos, os turcos, os mouros, os persas, os tártaros escrevem da direita para a esquerda, seguindo assim "o curso e movimento diário do primeiro céu, que é muito perfeito, conforme a opinião do grande Aristóteles, aproximando-se da unidade"; os gregos, os georgianos, os maronitas, os jacobitas, os coftitas, os tzvernianos, os posnanianos e, certamente, os latinos e todos os europeus escrevem da esquerda para a direita, seguindo "o curso e movimento do segundo céu, conjunto dos sete planetas"; os indianos, os catânios, os chineses, os japoneses escrevem de cima para baixo, conforme "a ordem da natureza, que deu aos homens a cabeça no alto e os pés embaixo"; "ao contrário dos supracitados", os mexicanos escrevem quer de baixo para cima, quer em "linhas espirais, como as que o Sol faz em seu curso anual sobre o Zodíaco". E assim, "por esses cinco diversos modos de escrever, os segredos e mistérios da janela do mundo e da forma da cruz, conjunto da redondeza do céu e da terra, são propriamente denotados e expressos"[31]. As línguas estão com o mundo numa relação mais de analogia que de significação; ou, antes, seu valor de signo e sua função de duplicação se sobrepõem; elas dizem o céu e a terra de que são a imagem; reproduzem, na sua mais material arquitetura, a cruz cujo advento anunciam – esse advento que, por sua vez, se estabelece pelas Escrituras e pela Palavra. Há uma função simbólica na linguagem: mas, desde o desastre de Babel, não devemos mais buscá-la – senão em raras exceções[32] – nas

31. Duret, *loc. cit.*

32. Gesner, em *Mithridates*, cita evidentemente, mas a título de exceção, as onomatopéias (2ª ed., Tiguri, 1610, pp. 3-4).

próprias palavras, mas antes na existência mesma da linguagem, na sua relação total com a totalidade do mundo, no entrecruzamento de seu espaço com os lugares e as figuras do cosmos.

Daí a forma do projeto enciclopédico, tal como aparece no fim do século XVI ou nos primeiros anos do século seguinte: não refletir o que se sabe no elemento neutro da linguagem – o uso do alfabeto como ordem enciclopédica arbitrária, mas eficaz, só aparecerá na segunda metade do século XVII[33] – mas reconstituir, pelo encadeamento das palavras e por sua disposição no espaço, a ordem mesma do mundo. É esse projeto que se encontra em Gregório, no seu *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), em Alstedius com sua *Encyclopaedia* (1630); ou ainda em Cristophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*) que consegue espacializar os conhecimentos, ao mesmo tempo segundo a forma cósmica, imóvel e perfeita do círculo e aquela, sublunar, perecível, múltipla e dividida da árvore; encontramo-lo também em La Croix du Maine, que imagina um espaço ao mesmo tempo de Enciclopédia e de Biblioteca, que permitiria dispor os textos escritos segundo as figuras da vizinhança, do parentesco, da analogia e da subordinação, prescritas pelo próprio mundo[34]. De todo modo, um tal entrelaçamento da linguagem com as coisas, num espaço que lhes seria comum, supõe um privilégio absoluto da escrita.

Esse privilégio dominou todo o Renascimento e, sem dúvida, foi um dos grandes acontecimentos da cultura ocidental. A imprensa, a chegada à Europa dos manuscritos orientais, o aparecimento de uma literatura que não era mais feita pela voz ou pela representação nem comandada por elas, a primazia dada à interpretação dos textos religiosos sobre a tradição e o magistério da igreja – tudo isso testemunha, sem que se possam apartar os efeitos e as causas, o lugar fundamental assumido, no Ocidente, pela Escrita. Doravante, a linguagem tem por natureza primeira ser escrita. Os sons da voz formam apenas sua tradução transitória e precária. O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas; a Lei foi confiada a Tábuas, não à memória dos homens; e a verdadeira Palavra, é num livro que a devemos encontrar. Tanto Vigenère como Duret[35] diziam – e em termos quase idênticos – que a escrita precedera sempre a fala, certamente na natureza, talvez mesmo no saber dos homens. Pois poderia bem ser que antes de Babel, antes do Dilúvio, houvesse uma escrita composta pelas marcas mesmas da natureza, de tal sorte que esses caracteres tivessem o poder de agir diretamente sobre as coisas, atraí-las ou repeli-las, figurar suas propriedades, suas virtudes e seus segredos. Escrita primitivamente natural, da qual certos saberes esotéricos e a cabala, em primeiro lugar, conservaram a memória dispersada e tentam retomar os poderes desde muito tempo adormecidos. O esoterismo do século XVI é um fenômeno de escrita, não de fala. Esta, em todo o caso, é despojada de seus poderes; ela só é, dizem Vigenère e Duret, a parte fêmea da linguagem, como seu intelecto passivo; já a Escrita é o intelecto agente, o "princípio macho" da linguagem. Somente ela detém a verdade.

33. Salvo para as línguas, pois que o alfabeto é o material da linguagem. Cf. o capítulo II do *Mithridates* de Gesner. A primeira enciclopédia alfabética é o *Grand dictionnaire historique* de Moreri, 1674.

34. La Croix du Maine. *Les cents buffets pour dresser une bibliothèque parfaite*, 1583.

35. Blaise de Vigenère. *Traité des chiffres*. Paris, 1587, pp. 1-2. Claude de Duret. *Trésor de l'histoire des langues*, pp. 19-20.

Essa primazia da escrita explica a presença gêmea de duas formas que são indissociáveis no saber do século XVI, apesar de sua oposição aparente. Trata-se, em primeiro lugar, da não-distinção entre o que se vê e o que se lê, entre o observado e o relatado, da constituição, pois, de uma superfície única e lisa, onde o olhar e a linguagem se entrecruzam ao infinito; e trata-se também, inversamente, da dissociação imediata de toda linguagem que desdobra, sem um termo jamais assinalável, a repetição do comentário.

Buffon, um dia, estranhará que se possa encontrar em um naturalista como Aldrovandi uma mistura inextrincável de descrições exatas de citações relatadas, de fábulas sem crítica, de observações concernindo indiferentemente à anatomia, aos brasões, ao *habitat*, aos valores mitológicos de um animal, aos usos que dele se podem fazer na medicina ou na magia. E, com efeito, quando nos reportamos à *Historia serpentum et draconum*, vemos o capítulo "Da Serpente em Geral" desenvolver-se segundo as seguintes rubricas: equívoco (isto é, os diferentes sentidos da palavra *serpente*), sinônimos e etimologias, diferenças, forma e descrição, anatomia, natureza e costumes, temperamento, coito e geração, voz, movimentos, lugares, alimentação, fisionomia, antipatia, simpatia, modos de captura, morte e ferimentos pela serpente, modos e sinais de envenenamento, remédios, epítetos, denominações, prodígios e presságios, monstros, mitologia, deuses aos quais é consagrada, apólogos, alegorias e mistérios, hieróglifos, emblemas e símbolos, adágios, moedas, milagres, enigmas, divisas, signos heráldicos, fatos históricos, sonhos, simulacros e estátuas, usos nos alimentos, usos na medicina, usos diversos. E Buffon diz: "Que se julgue, a partir disso, que porção de história natural se pode encontrar em toda essa miscelânea de escrita. Tudo isso não é descrição, mas lenda." Com efeito, para Aldrovandi e seus contemporâneos, tudo isso é *legenda* – coisas para ler. Mas a razão disso não está em que se prefira a autoridade dos homens à exatidão de um olhar não-prevenido, mas em que a natureza, em si mesma, é um tecido ininterrupto de palavras e de marcas, de narrativas e de caracteres, de discursos e de formas. Quando se tem de fazer a *história* de um animal, inútil e impossível escolher entre o ofício de naturalista e o de compilador: o que é preciso é recolher, numa única e mesma forma do saber, tudo o que foi *visto* e *ouvido*, tudo o que foi *contado* pela natureza ou pelos homens, pela linguagem do mundo, das tradições ou dos poetas. Conhecer um animal, ou uma planta, ou uma coisa qualquer da terra, é recolher toda a espessa camada dos signos que puderam ter sido depositados neles ou sobre eles; é reencontrar também todas as constelações de formas em que eles assumem valor de insígnia. Aldrovandi não era nem melhor nem pior observador que Buffon; não era mais crédulo que ele nem menos empenhado na fidelidade do olhar ou na racionalidade das coisas. Simplesmente o seu olhar não estava ligado às coisas pelo mesmo sistema, nem pela mesma disposição da *epistémê*. O próprio Aldrovandi contemplava meticulosamente uma natureza que era, toda ela, escrita.

Saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. Em fazer tudo falar. Isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar. Comentário das Escrituras, comentários dos antigos, comentário do que relataram os viajantes, comentário das lendas e das fábulas: não se solicita a cada um desses discursos que se interpreta seu direito de enunciar uma ver-

dade; só se requer dele a possibilidade de falar sobre ele. A linguagem tem em si mesma seu princípio interior de proliferação. "Há mais a fazer interpretando as interpretações que interpretando as coisas; e mais livros sobre os livros que sobre qualquer outro assunto; nós não fazemos mais que nos entreglosar."[36] Não se trata aí da constatação do malogro de uma cultura soterrada sob seus próprios monumentos; mas da definição da relação inevitável que a linguagem do século XVI entretinha consigo mesma. De um lado, esta relação permite uma mobilização infinita da linguagem que não cessa de se desenvolver, de se retomar e de fazer imbricarem-se suas formas sucessivas. Talvez pela primeira vez na cultura ocidental descobre-se essa dimensão absolutamente aberta de uma linguagem que não pode mais se deter porque, jamais encerrada numa palavra definitiva, só enunciará sua verdade num discurso futuro, inteiramente consagrado a dizer o que irá dizer; mas esse próprio discurso não tem o poder de se deter sobre si e encerra aquilo que diz como uma promessa legada ainda a um outro discurso... A tarefa do comentário, por definição, não pode jamais ser completada. E, contudo, o comentário é inteiramente voltado para a parte enigmática, murmurada, que se oculta na linguagem comentada: faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que "mais primeiro", cuja restituição ele se propõe como tarefa. Só há comentário se, por sob a linguagem que se lê e se decifra, corre a soberania de um Texto primitivo. E é esse texto que, fundando o comentário, lhe promete como recompensa sua descoberta final. De tal sorte que a necessária proliferação da exegese é medida, idealmente limitada e, contudo, incessantemente animada por esse reino

36. Montaigne. *Essais*, liv. III, cap. XIII.

silencioso. A linguagem do século XVI – entendida não como um episódio na história da língua, mas como uma experiência cultural global – foi sem dúvida tomada nesse jogo, nesse interstício entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação. Fala-se sobre o fundo de uma escrita que se incorpora ao mundo; fala-se infinitamente sobre ela, e cada um de seus signos torna-se, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se endereça a essa primeira escrita, cujo retorno ao mesmo tempo promete e desvia.

Vê-se que a experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Conhecer essas coisas era patentear o sistema das semelhanças que as tornavam próximas e solidárias umas às outras; não se podia, porém, fazer o levantamento das similitudes senão na medida em que um conjunto de signos formava o texto de uma indicação peremptória. Ora, esses mesmos signos não eram senão um jogo de semelhanças e remetiam a uma tarefa infinita, necessariamente inacabada, de conhecer o similar. Da mesma forma, mas com alguma transposição, a linguagem se dá por tarefa restituir um discurso absolutamente primeiro que, no entanto, ela só pode enunciar acercando-se dele, tentando dizer a seu propósito coisas semelhantes a ele, e fazendo nascer assim, ao infinito, as fidelidades vizinhas e similares da interpretação. O comentário se assemelha indefinidamente ao que ele comenta e que jamais pode enunciar; assim como o saber da natureza encontra sempre novos signos da semelhança, porque a semelhança não pode ser conhecida por si mesma, já que os signos não podem ser outra coisa senão similitudes. E, assim como esse jogo infinito da natureza encontra seu liame, sua forma e sua limitação na relação do microcosmo com o macrocosmo, assim a tarefa infinita do comentário se asse-

gura na promessa de um texto efetivamente escrito, que um dia a interpretação revelará por inteiro.

V. O ser da linguagem

Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a "conjuntura" (o τύγχανον). A partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária, pois que será definida, com Port-Royal, pela ligação de um significante com um significado. No Renascimento, a organização é diferente e muito mais complexa; ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única.

Essa disposição, com o jogo que ela autoriza, se reencontra, mas invertida, na experiência da linguagem. Com efeito, esta existe primeiramente, em seu ser bruto e primitivo, sob a forma simples, material, de uma escrita, de um estigma sobre as coisas, de uma marca espalhada pelo mundo e que faz parte de suas mais indeléveis figuras. Num sentido, essa camada da linguagem é única e absoluta. Mas ela faz logo nascer duas outras formas de discurso que a vão enquadrar: acima dela, o comentário, que retoma os signos dados com um novo propósito e, abaixo, o texto, cujo comentário supõe a primazia oculta por sob as marcas visíveis a todos. Daí três níveis de linguagem a partir do ser único da escrita. É esse jogo complexo que vai desaparecer com o fim do Renascimento. E isso de duas maneiras: seja porque as figuras que oscilavam indefinidamente entre um e três termos vão ser fixadas numa forma binária que as tornará estáveis; seja porque a linguagem, em vez de existir como escrita material das coisas, não achará mais seu espaço senão no regime geral dos signos representativos.

Essa nova disposição implica o aparecimento de um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz.

Imensa reorganização da cultura de que a idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos – posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do Semelhante; mas onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava numa dispersão infinita.

Nada mais há em nosso saber nem em nossa reflexão que nos traga hoje a lembrança desse ser. Nada mais, salvo tal-

vez a literatura – e ainda de um modo mais alusivo e diagonal que direto. Pode-se dizer, num certo sentido, que a "literatura", tal como se constituiu e assim se designou no limiar da idade moderna, manifesta o reaparecimento, onde era inesperado, do ser vivo da linguagem. Nos séculos XVII e XVIII, a existência própria da linguagem, sua velha solidez de coisa inscrita no mundo foram dissolvidas no funcionamento da representação; toda linguagem valia como discurso. A arte da linguagem era uma maneira de "fazer signo" – ao mesmo tempo de significar alguma coisa e de dispor, em torno dessa coisa, signos: uma arte, pois, de nomear e, depois, por uma reduplicação ao mesmo tempo demonstrativa e decorativa, de captar esse nome, de encerrá-lo e encobri-lo por sua vez com outros nomes, que eram sua presença adiada, seu signo segundo, sua figura, seu aparato retórico. Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias ainda – de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud – a literatura só existiu em sua autonomia, só se desprendeu de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de "contradiscurso" e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI.

Crê-se atingir a essência mesma da literatura, interrogando-a não mais ao nível do que ela diz, mas na sua forma significante: fazendo-o, permanece-se no estatuto clássico da linguagem. Na idade moderna, a literatura é o que compensa (e não o que confirma) o funcionamento significativo da linguagem. Através dela o ser da linguagem brilha de novo nos limites da cultura ocidental – e em seu coração – pois ele é, desde o século XVI, aquilo que lhe é mais estranho; porém, desde esse mesmo século XVI, ele está no centro do que ela recobriu. Eis por que, cada vez mais, a literatura aparece como o que deve ser pensado; mas também, e pela mesma razão, como o que não poderá em nenhum caso ser pensado a partir de uma teoria da significação. Quer a analisemos do lado do significado (o que ela quer dizer, suas "idéias", o que ela promete ou o que exige), quer do lado do significante (com a ajuda de esquemas tomados à lingüística ou à psicanálise), pouco importa: isso não passa de um episódio. Tanto num caso como no outro, buscam-na fora do lugar onde, para nossa cultura, ela jamais cessou, desde há um século e meio, de nascer e de se imprimir. Tais modos de decifração provêm de uma situação clássica da linguagem – aquela que reinou no século XVII, quando o regime dos signos se tornou binário e quando a significação foi refletida na forma da representação; então a literatura era realmente composta de um significante e de um significado e merecia ser analisada como tal. A partir do século XIX, a literatura repõe à luz a linguagem no seu ser: não, porém, tal como ela aparecia ainda no final do Renascimento. Porque agora não há mais aquela palavra primeira, absolutamente inicial, pela qual se achava fundado e limitado o movimento infinito do discurso; doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa. É o percurso desse espaço vão e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura.

CAPÍTULO III
REPRESENTAR

I. Dom Quixote

Com suas voltas e reviravoltas, as aventuras de Dom Quixote traçam o limite: nelas terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos; nelas já se travam novas relações. Dom Quixote não é o homem da extravagância, mas antes o peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude. Ele é o herói do Mesmo. Assim como de sua estreita província, não chega a afastar-se da planície familiar que se estende em torno do Análogo. Percorre-a indefinidamente, sem transpor jamais as fronteiras nítidas da diferença, nem alcançar o coração da identidade. Ora, ele próprio é semelhante a signos. Longo grafismo magro como uma letra, acaba de escapar diretamente da fresta dos livros. Seu ser inteiro é só linguagem, texto, folhas impressas, história já transcrita. É feito de palavras entrecruzadas; é escrita errante no mundo em meio à semelhança das coisas. Não porém inteiramente: pois, em sua realidade de pobre fidalgo, só pode tornar-se cavaleiro, escutando de longe a epopéia secular

que formula a Lei. O livro é menos sua existência que seu dever. Deve incessantemente consultá-lo, a fim de saber o que fazer e dizer, e quais signos dar a si próprio e aos outros para mostrar que ele é realmente da mesma natureza que o texto donde saiu. Os romances de cavalaria escreveram de uma vez por todas a prescrição de sua aventura. E cada episódio, cada decisão, cada façanha serão signos de que Dom Quixote é de fato semelhante a todos esses signos que ele decalcou.

Mas se ele quer ser-lhes semelhante é porque deve prová-los, é porque os signos (legíveis) já não são semelhantes a seres (visíveis). Todos esses textos escritos, todos esses romances extravagantes são justamente incomparáveis: nada no mundo jamais se lhes assemelhou; sua linguagem infinita fica em suspenso, sem que nenhuma similitude venha jamais preenchê-la; podem ser queimados todos e inteiramente, mas a figura do mundo não será por isso alterada. Assemelhando-se aos textos de que é o testemunho, o representante, o real análogo, Dom Quixote deve fornecer a demonstração e trazer a marca indubitável de que eles dizem a verdade, de que são realmente a linguagem do mundo. Compete-lhe preencher a promessa dos livros. Cabe-lhes refazer a epopéia, mas em sentido inverso: esta narrava (pretendia narrar) façanhas reais prometidas à memória; já Dom Quixote deve preencher com realidade os signos sem conteúdo da narrativa. Sua aventura será uma decifração do mundo: um percurso minucioso para recolher em toda a superfície da terra as figuras que mostram que os livros dizem a verdade. A façanha deve ser prova: consiste não em triunfar realmente – é por isso que a vitória não importa no fundo –, mas em transformar a realidade em signo. Em signo de que os signos da linguagem são realmente conformes às próprias coisas. Dom Quixote lê o mundo para demonstrar os livros. E não concede a si outras provas senão o espelhamento das semelhanças.

Seu caminho todo é uma busca das similitudes: as menores analogias são solicitadas como signos adormecidos que cumprisse despertar para que se pusessem de novo a falar. Os rebanhos, as criadas, as estalagens tornam a ser a linguagem dos livros, na medida imperceptível em que se assemelham aos castelos, às damas e aos exércitos. Semelhança sempre frustrada, que transforma a prova buscada em irrisão e deixa indefinidamente vazia a palavra dos livros. Mas a própria não-similitude tem seu modelo que ela imita servilmente: encontra-o na metamorfose dos encantadores. De sorte que todos os indícios da não-semelhança, todos os signos que mostram que os textos escritos não dizem a verdade assemelham-se a este jogo de enfeitiçamento que introduz, por ardil, a diferença no indubitável da similitude. E, como essa magia foi prevista e descrita nos livros, a diferença ilusória que ela introduz nunca será mais que uma similitude encantada. Um signo suplementar, portanto, de que os signos realmente se assemelham à verdade.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas. A erudição, que lia como um

texto único a natureza e os livros, é reconduzida às suas quimeras: depositados nas páginas amarelecidas dos volumes, os signos da linguagem não têm como valor mais do que a tênue ficção daquilo que representam. A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote vagueia ao sabor da aventura.

A linguagem, no entanto, não se tornou completamente impotente. Doravante, detém novos poderes e que lhe são próprios. Na segunda parte do romance, Dom Quixote reencontra personagens que leram a primeira parte do texto e que o reconhecem, a ele, homem real, como o herói do livro. O texto de Cervantes se dobra sobre si mesmo, se enterra na sua própria espessura e torna-se para si objeto de sua própria narrativa. A primeira parte das aventuras desempenha na segunda o papel que assumiam no início os romances de cavalaria. Dom Quixote deve ser fiel a esse livro em que ele realmente se tornou; deve protegê-lo dos erros, das falsificações, das seqüências apócrifas; deve acrescentar os detalhes omitidos; deve manter sua verdade. Esse livro, porém, Dom Quixote mesmo não o leu nem pode lê-lo, já que ele o é em carne e osso. Ele, que à força de ler livros tornara-se um signo errante num mundo que não o reconhecia, ei-lo tornado, malgrado ele e sem o saber, um livro que detém sua verdade, reúne exatamente tudo o que ele fez e disse, viu e pensou e permite enfim que o reconheçam, de tal modo se assemelha a todos esses signos cujo sulco indelével deixou atrás de si. Entre a primeira e a segunda parte do romance, no interstício desses dois volumes e somente pelo poder deles, Dom Quixote assumiu sua realidade. Realidade que ele deve somente à linguagem e que permanece totalmente interior às palavras. A verdade de Dom Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa tênue e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas. A ficção frustrada das epopéias tornou-se no poder representativo da linguagem. As palavras acabam de se fechar na sua natureza de signos.

Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação. Uma vez desligados a similitude e os signos, duas experiências podem se constituir e duas personagens aparecer face a face. O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens. Essa personagem, tal como é bosquejada nos romances ou no teatro da época barroca e tal como se institucionalizou pouco a pouco até a psiquiatria do século XIX, é aquela que se *alienou* na *analogia*. É o jogador desregrado do Mesmo e do Outro. Toma as coisas pelo que não são e as pessoas umas pelas outras; ignora seus amigos, reconhece os estranhos; crê desmascarar e impõe uma máscara. Inverte todos os valores e todas as proporções, porque acredita, a cada instante, decifrar signos: para ela, os ouropéis fazem um rei. Segundo a percepção cultural que se teve do louco até o fim do século XVIII, ele só é o Diferente na medida em que não conhece a Diferença; por toda a parte vê semelhanças e sinais da semelhança; todos os signos para ele se assemelham e todas as semelhanças valem como signos. Na outra extremidade do espaço cultural, mas totalmente próximo por sua simetria, o poeta é aquele que, por sob as diferenças nomeadas e cotidianamente previstas, reencontra os parentescos subterrâneos das coisas, suas similitudes disper-

sadas. Sob os signos estabelecidos e apesar deles, ouve um outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas: a Soberania do Mesmo, tão difícil de enunciar, apaga na sua linhagem a distinção dos signos.

Daí sem dúvida, na cultura ocidental moderna, o face-a-face da poesia e da loucura. Mas já não se trata do velho tema platônico do delírio inspirado. Trata-se da marca de uma nova experiência da linguagem e das coisas. Às margens de um saber que separa os seres, os signos e as similitudes, e como que para limitar seu poder, o louco garante a função do *homossemantismo*: reúne todos os signos e os preenche com uma semelhança que não cessa de proliferar. O poeta garante a função inversa; sustenta o papel *alegórico*; sob a linguagem dos signos e sob o jogo de suas distinções bem determinadas, põe-se à escuta de "outra linguagem", aquela, sem palavras nem discursos, da semelhança. O poeta faz chegar a similitude até os signos que a dizem, o louco carrega todos os signos com uma semelhança que acaba por apagá-los. Assim, na orla exterior da nossa cultura e na proximidade maior de suas divisões essenciais, estão ambos nessa situação de "limite" – postura marginal e silhueta profundamente arcaica – onde suas palavras encontram incessantemente seu poder de estranheza e o recurso de sua contestação. Entre eles abriu-se o espaço de um saber onde, por uma ruptura essencial no mundo ocidental, a questão não será mais a das similitudes, mas a das identidades e das diferenças.

II. A ordem

Não é fácil estabelecer o estatuto das descontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? Todo

limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel. Pretende-se demarcar um período? Tem-se porém o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria? A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência e seu desaparecimento? Se ele tem em si seu princípio de coerência, donde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?

O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem. Em última análise, o problema que se formula é o das relações do pensamento com a cultura: como sucede que um pensamento tenha um lugar no espaço do mundo, que aí encontre como que uma origem, e que não cesse, aqui e ali, de começar sempre de novo? Mas talvez não seja ainda o momento de formular o problema; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha mais bem assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. Bastará pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão.

No começo do século XVII, nesse período que, com razão ou não, se chamou barroco, o pensamento cessa de se mover no elemento da semelhança. A similitude não é mais a forma do saber, mas antes a ocasião do erro, o perigo ao qual nos expomos quando não examinamos o lugar mal esclarecido das confusões. "É um hábito freqüente", diz Descartes nas primeiras linhas das *Regulae*, "quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas."[1] A idade do semelhante está fechando-se sobre si mesma. Atrás dela só deixa jogos. Jogos cujos poderes de encanto crescem com esse parentesco novo da semelhança com a ilusão; por toda a parte se desenham as quimeras da similitude, mas sabe-se que são quimeras; é o tempo privilegiado do *trompe-l'oeil*, da ilusão cômica, do teatro que se desdobra e representa um teatro, do qüiproquó, dos sonhos e visões; é o tempo dos sentidos enganadores; é o tempo em que as metáforas, as comparações e as alegorias definem o espaço poético da linguagem. E por isso mesmo, o saber do século XVI deixa a lembrança deformada de um conhecimento misturado e sem regra, onde todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades. Doravante as belas figuras rigorosas e constringentes da similitude serão esquecidas. E se tomarão os signos que as marcavam por devaneios e encantos de um saber que ainda não se tornara razoável.

Encontra-se, já em Bacon, uma crítica da semelhança. Crítica empírica, que não concerne às relações de ordem e de igualdade entre as coisas, mas aos tipos de espírito e às formas de ilusão às quais elas podem estar sujeitas. Trata-se de uma doutrina do qüiproquó. Bacon não dissipa as similitudes por meio da evidência e de suas regras. Mostra que elas cintilam diante dos olhos, desvanecem-se quando nos aproximamos, mas se recompõem imediatamente, um pouco mais longe. São *ídolos*. Os *ídolos da caverna* e os do *teatro* fazem-nos crer que as coisas se assemelham ao que aprendemos e às teorias que formamos para nós; outros ídolos fazem-nos crer que as coisas se assemelham entre si. "O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e, enquanto a natureza é plena de exceções e de diferenças, por toda a parte o espírito vê harmonia, acordo e similitude. Daí esta ficção de que todos os corpos celestes descrevem, ao mover-se, círculos perfeitos": tais são os *ídolos da tribo*, ficções espontâneas do espírito. A eles se juntam – efeitos e por vezes causas – as confusões da linguagem: um só e mesmo nome se aplica indiferentemente a coisas que não são da mesma natureza. São *ídolos do fórum*[2]. Só a prudência do espírito pode dissipá-los, desde que renuncie a sua pressa e ligeireza natural para tornar-se "penetrante", e perceber enfim as diferenças próprias à natureza.

A crítica cartesiana da semelhança é de outro tipo. Não é mais o pensamento do século XVI inquietando-se diante de si mesmo e começando a se desprender de suas mais familiares figuras; é o pensamento clássico excluindo a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber, denunciando nela um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade e de diferenças, de medida e de ordem. Se Descartes recusa a semelhança, não é excluindo do pensamento racional o ato de comparação, nem buscando

1. Descartes. *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1963, t. I, p. 77.

2. F. Bacon. *Novum organum*. Trad. francesa. Paris, 1847, liv. I, pp. 111 e 119, §§ 45 e 55.

limitá-lo, mas, ao contrário, universalizando-o e dando-lhe assim sua mais pura forma. Com efeito, é pela comparação que encontramos "a figura, a extensão, o movimento e outros semelhantes" – isto é, as naturezas simples – em todos os sujeitos onde elas podem estar presentes. E, por outro lado, numa dedução do tipo "todo A é B, todo B é C, logo todo A é C", é claro que o espírito "compara entre si o termo procurado e o termo dado, a saber, A e C, através dessa relação segundo a qual um e outro são B". Por conseqüência, se se puser de parte a intuição de uma coisa isolada, pode-se dizer que todo conhecimento "se obtém pela comparação de duas ou várias coisas entre si"[3]. Ora, não há conhecimento verdadeiro senão pela intuição, isto é, por um ato singular da inteligência pura e atenta, e pela dedução que liga entre si as evidências. De que modo a comparação, que é requerida para quase todos os conhecimentos e que, por definição, não é uma evidência isolada nem uma dedução, pode autorizar um pensamento verdadeiro? "Quase todo o trabalho da razão humana consiste, sem dúvida, em tornar essa operação possível."[4]

Existem duas formas de comparação e somente duas: a comparação da medida e a da ordem. Podem-se medir grandezas ou multiplicidades, isto é, grandezas contínuas ou descontínuas; mas, tanto num caso como no outro, a operação de medida supõe que, diferentemente do cálculo que vai dos elementos para a totalidade, consideremos primeiro o todo e que o dividamos em partes. Essa divisão vai dar em unidades, entre as quais umas são de convenção ou "de empréstimo" (para as grandezas contínuas) e outras (para as multiplicidades ou grandezas descontínuas) são as unidades da aritmética. Comparar duas grandezas ou duas multiplicidades exige, de

3. Descartes. *Regulae*, XIV, p. 168.
4. Descartes. *Regulae*, XIV, p. 168.

toda maneira, que se aplique à análise de uma e de outra uma unidade comum. Assim, a comparação efetuada pela medida se reduz, em todos os casos, às relações aritméticas da igualdade e da desigualdade. A medida permite analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade e da diferença[5].

Quanto à ordem, estabelece-se sem referência a uma unidade exterior: "Reconheço, com efeito, qual é a ordem entre A e B sem nada considerar senão esses dois termos extremos"; não se pode conhecer a ordem das coisas "na sua natureza isoladamente", mas, sim, descobrindo aquela que é a mais simples, em seguida aquela que é a mais próxima para que se possa aceder necessariamente, a partir daí, até as coisas mais complexas. Enquanto a comparação por medida exigia primeiro uma divisão, depois a aplicação de uma unidade comum, aqui comparar e ordenar são uma única e mesma coisa: a comparação pela ordem é um ato simples que permite passar de um termo a outro, depois a um terceiro etc., por um movimento "absolutamente ininterrupto"[6]. Assim se estabelecem séries em que o primeiro termo é uma natureza da qual se pode ter a intuição independentemente de qualquer outra; e em que os outros termos são estabelecidos segundo diferenças crescentes.

Tais são, portanto, os dois tipos de comparação: uma analisa em unidades para estabelecer relações de igualdade e de desigualdade; a outra estabelece elementos, os mais simples que se possam encontrar, e dispõe as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis. Ora, pode-se reduzir a medida das grandezas e das multiplicidades ao estabelecimento de uma ordem; os valores da aritmética são sempre ordenáveis segundo uma série: a multiplicidade das unidades pode, pois,

5. *Ibid.*, p. 182.
6. *Ibid.*, VI, p. 102; VII, p. 109.

"dispor-se segundo uma ordem tal que a dificuldade, que pertence ao conhecimento da medida, acabe por depender somente da consideração da ordem"[7]. E é nisso justamente que consistem o método e seu "progresso": reduzir toda medida (toda determinação pela igualdade e a igualdade) a uma colocação em série que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade. O semelhante, depois de ter sido analisado segundo a unidade e as relações de igualdade ou de desigualdade, é analisado segundo a identidade evidente e as diferenças: *diferenças* que podem ser pensadas na ordem das *inferências*. Entretanto, essa ordem ou comparação generalizada só se estabelece conforme o encadeamento no conhecimento; o caráter absoluto que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser das coisas, mas, sim, à maneira como elas podem ser conhecidas. De tal sorte que uma coisa pode ser absoluta sob certo aspecto e relativa sob outro[8]; a ordem pode ser ao mesmo tempo necessária e natural (em relação ao pensamento) e arbitrária (em relação às coisas), já que uma mesma coisa, segundo a maneira como a consideramos, pode ser colocada num ponto ou noutro da ordem.

Tudo isso teve grandes conseqüências para o pensamento ocidental. O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do saber – ao mesmo tempo forma e conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e de diferença; ademais, quer indiretamente por intermédio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, a comparação é reportada à ordem; enfim, a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico em que o homem do século XVI via ainda estabelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades e em que se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. Podemos, se quisermos, designá-lo pelo nome de "racionalismo"; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber.

7. *Regulae*, XIV, p. 182.
8. *Ibid.*, VI, p. 103.

Essas modificações podem resumir-se da seguinte maneira. Primeiro, substituição da hierarquia analógica pela análise: no século XVI, admitia-se de início o sistema global das correspondências (a terra e o céu, os planetas e o rosto, o microcosmo e o macrocosmo), e cada similitude singular vinha alojar-se no interior dessa relação de conjunto; doravante, toda semelhança será submetida à prova da comparação, isto é, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série das diferenças. Ademais, o jogo das similitudes era outrora infinito; era sempre possível descobrir novas similitudes, e a única limitação vinha da ordenação das coisas, da finitude de um mundo comprimido entre o macrocosmo e o microcosmo. Agora, uma enumeração completa se tornará possível: quer sob a forma de um recenseamento exaustivo de todos os elementos que constitui o conjunto visado; quer sob a forma de uma colocação em categorias que arti-

cula na sua totalidade o domínio estudado; quer, enfim, sob a forma de uma análise de certo número de pontos, em número suficiente, tomados ao longo da série. A comparação pode portanto atingir uma certeza perfeita: nunca acabado e sempre aberto para novas eventualidades, o velho sistema das similitudes podia, pela via de confirmações sucessivas, tornar-se cada vez mais provável; jamais era certo. A enumeração completa e a possibilidade de determinar em cada ponto a passagem necessária ao seguinte permitem um conhecimento absolutamente certo das identidades e das diferenças: "Somente a enumeração nos pode permitir, qualquer que seja a questão a que nos apliquemos, ter sobre ela um julgamento verdadeiro e certo."[9] A atividade do espírito – e este é o quarto ponto – não mais consistirá, pois, em *aproximar* as coisas entre si, em partir em busca de tudo o que nelas possa revelar como que um parentesco, uma atração ou uma natureza secretamente partilhada, mas ao contrário, em *discernir*: isto é, em estabelecer as identidades, depois a necessidade da passagem a todos os graus que delas se afastam. Nesse sentido, o discernimento impõe à comparação a busca primeira e fundamental da diferença: obter pela intuição uma representação distinta das coisas e apreender claramente a passagem necessária de um elemento da série àquele que se lhe sucede imediatamente. Enfim, última conseqüência, já que conhecer é discernir, a história e a ciência vão se achar separadas uma da outra. De um lado, haverá a erudição, a leitura dos autores, o jogo de suas opiniões; este pode, por vezes, ter valor de indicação, menos pelo acordo que aí se forma que pelo desentendimento: "Quando se trata de uma questão difícil é mais verossímil que se encontrem poucos e não muitos para des-

9. *Regulae*, VII, p. 110.

cobrir a verdade a seu respeito." Em face dessa história e sem comum medida com ela, erguem-se os juízos seguros que podemos fazer pelas intuições e seu encadeamento. Eles e só eles constituem a ciência, e mesmo que tivéssemos "lido todos os raciocínios de Platão e de Aristóteles,... não seriam ciências que teríamos aprendido, ao que parece, mas história"[10]. Desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.

Esse é um fenômeno geral na cultura do século XVII – mais geral que a ventura singular do cartesianismo.

É necessário, com efeito, distinguir três coisas. Houve, por um lado, o mecanicismo que, num período afinal bastante curto (quase apenas a segunda metade do século XVII), propôs um modelo teórico para certos domínios do saber como a medicina ou a fisiologia. Houve também um esforço, bastante diverso em suas formas, de matematização do empírico; constante e contínuo para a astronomia e uma parte da física, foi esporádico em outros domínios – às vezes tentado realmente (como em Condorcet), às vezes proposto como ideal universal e horizonte da pesquisa (como em Condillac ou Destutt), às vezes também recusado em sua possibilidade mesma (em Buffon, por exemplo). Todavia, nem esse esforço nem as tentativas do mecanicismo devem ser confundidos com a relação que todo o saber clássico, em sua forma

10. *Regulae*, III, p. 86.

mais geral, mantém com a *máthêsis*, entendida como ciência universal da medida e da ordem. Sob as palavras vazias, obscuramente mágicas de "influência cartesiana" ou de "modelo newtoniano", os historiadores das idéias têm o hábito de misturar essas três coisas e de definir o racionalismo clássico pela tentação de tornar a natureza mecânica e calculável. Os outros – os semi-hábeis – esforçam-se por descobrir sob esse racionalismo o jogo de "forças contrárias": aquelas de uma natureza e de uma vida que não se deixam reduzir nem à álgebra nem à física do movimento e que mantêm assim, no fundo do classicismo, o reduto do não-racionalizável. Essas duas formas de análise são, uma e outra, igualmente insuficientes. Pois o fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthêsis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada. Essa relação apresenta dois caracteres essenciais. O primeiro é que as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida aos da ordem. De sorte que a relação de todo conhecimento com a *máthêsis* se oferece como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo não-mensuráveis, uma sucessão ordenada. Nesse sentido, a *análise* vai adquirir bem depressa valor de método universal; e o projeto leibniziano de estabelecer uma matemática das ordens qualitativas se acha no coração mesmo do pensamento clássico; é em torno dele que gravita todo esse pensamento. Por outro lado, porém, essa relação com a *máthêsis* como ciência geral da ordem não significa uma absorção do saber nas matemáticas nem que nelas se fundamente todo o conhecimento possível; ao contrário, em correlação com a busca de uma *máthêsis*, vê-se aparecer um certo número de domínios empíricos que até então não tinham sido nem formados nem definidos. Em nenhum desses domínios ou em quase nenhum é possível encontrar vestígios de um mecanicismo ou de uma matematização; e, contudo, eles se constituíram todos tendo por base uma ciência possível da ordem. Se eles dependiam efetivamente da *Análise* em geral, seu instrumento particular não era o *método algébrico*, mas o *sistema dos signos*. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades; e todas essas empiricidades, novas na época clássica e coextensivas à sua duração (têm por pontos de referência cronológicos Lancelot e Bopp, Ray e Cuvier, Petty e Ricardo, que escreveram, os primeiros por volta de 1660, e os segundos por volta dos anos 1800-1810), não se puderam constituir sem a relação que toda a *epistémê* da cultura ocidental manteve então com uma ciência universal da ordem.

Essa relação com a *Ordem* é tão essencial para a idade clássica quanto foi para o Renascimento a relação com a *Interpretação*. E assim como a interpretação do século XVI, superpondo uma semiologia a uma hermenêutica, era essencialmente um conhecimento da similitude, assim a colocação em ordem por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença. O mundo, a um tempo indefinido e fechado, pleno e tautológico, da semelhança se acha dissociado e como que aberto em seu centro; numa extremidade, encontrar-se-ão os signos tornados instrumentos da análise, marcas da identidade e da diferença, princípios da colocação em ordem, chaves para uma taxinomia; e na outra, a semelhança empírica e murmurante das coisas, essa similitude surda que, por sob o pensa-

mento, fornece a matéria infinita das repartições e das distribuições. De um lado, a teoria geral dos signos, das divisões e das classificações; de outro, o problema das semelhanças imediatas, do movimento espontâneo da imaginação, das repetições da natureza. Entre os dois, os saberes novos que encontram seu espaço nessa distância aberta.

III. A representação do signo

Que é um signo na idade clássica? Pois o que mudou na primeira metade do século XVII e por longo tempo – talvez até hoje – é o regime inteiro dos signos, as condições sob as quais exercem eles sua estranha função; é aquilo que, dentre tantas outras coisas que sabemos ou que vemos, os erige de súbito como signos; é seu próprio ser. No limiar da idade clássica, o signo deixa de ser uma figura do mundo; deixa de estar ligado àquilo que ele marca por liames sólidos e secretos da semelhança ou da afinidade.

O classicismo o define segundo três variáveis[11]. A origem da ligação: um signo pode ser natural (como o reflexo num espelho designa o que ele reflete) ou de convenção (como uma palavra, para um grupo de homens, pode significar uma idéia). O tipo da ligação: um signo pode pertencer ao conjunto que ele designa (como a boa fisionomia que faz parte da saúde que ela manifesta) ou ser dele separado (como as figuras do Antigo Testamento são os signos longínquos da Encarnação e do Resgate). A certeza da ligação: um signo pode ser tão constante que estamos seguros de sua fidelidade (é assim que a respiração designa a vida); mas ele pode ser

11. *Logique de Port-Royal*, 1ª parte, cap. IV.

simplesmente provável (como a palidez para a gravidez). Nenhuma dessas formas de ligação implica necessariamente a similitude; o próprio signo natural não a exige: os gritos são os signos espontâneos, mas não análogos, do medo; ou ainda, como diz Berkeley, as sensações visuais são signos do tato instaurados por Deus e, no entanto, não se lhe assemelham de maneira alguma[12]. Essas três variáveis substituem a semelhança para definir a eficácia do signo no domínio dos conhecimentos empíricos.

1. Uma vez que é sempre certo ou provável, o signo deve encontrar seu espaço no interior do conhecimento. No século XVI, considerava-se que os signos tinham sido depositados sobre as coisas para que os homens pudessem desvendar seus segredos, sua natureza ou suas virtudes; mas essa descoberta nada mais era que o fim último dos signos, a justificação de sua presença; era sua utilização possível, a melhor, sem dúvida; mas não tinham necessidade de ser conhecidos para existirem: mesmo se permanecessem silenciosos e se jamais alguém os percebesse, nada perdiam de sua consistência. Não era o conhecimento mas a linguagem mesma das coisas que os instaurava na sua função significante. A partir do século XVII, todo o domínio do signo se distribui entre o certo e o provável: isso quer dizer que não seria mais possível haver signo desconhecido, marca muda. Não que os homens estejam de posse de todos os signos possíveis. Mas, sim, que só há signo a partir do momento em que se acha *conhecida* a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já *conhecidos*. O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento.

12. Berkeley. *Essay d'une nouvelle théorie de la vision. In*: *Oeuvres choisies*. Trad. francesa de Leroy. Paris, 1944, t. I, pp. 163-4.

É aqui que o saber rompe seu velho parentesco com a *divinatio*. Esta supunha sempre signos que lhe eram anteriores: de sorte que o conhecimento se alojava inteiramente na vaga de um signo descoberto, ou afirmado, ou secretamente transmitido. Tinha por tarefa fazer o levantamento de uma linguagem prévia distribuída por Deus no mundo; é nesse sentido que, por uma implicação essencial, ele adivinhava, e adivinhava o *divino*. Doravante, é no interior do conhecimento que o signo começará a significar: é dele que tirará sua certeza ou sua probabilidade. E, se Deus utiliza ainda signos para nos falar através da natureza, serve-se de nosso conhecimento e dos laços que se estabelecem entre as impressões, para instaurar no nosso espírito uma relação de significação. Tal é o papel do sentimento em Malebranche ou da sensação em Berkeley: no juízo natural, no sentimento, nas impressões visuais, na percepção da terceira dimensão, são conhecimentos apressados, confusos, mas prementes, inevitáveis e constringentes, que servem de signos a conhecimentos discursivos, que nós, porque não somos puros espíritos, já não temos a prerrogativa ou a permissão de atingir por nós mesmos e apenas pela força de nosso espírito. Em Malebranche e Berkeley, o signo gerido por Deus é a superposição sagaz e diligente de dois conhecimentos. Já não há aí *divinatio* – inserção do conhecimento no espaço enigmático, aberto e sagrado dos signos; mas um conhecimento conciso e concentrado em si mesmo: a centralização de uma longa seqüência de juízos na figura rápida do signo. Vê-se também como, por um movimento de retorno, o conhecimento, que encerrou os signos no seu espaço próprio, poderá agora abrir-se à probabilidade: de uma impressão a outra, a relação será de signo a significado, isto é, uma relação que, como na sucessão, se desdobrará da mais fraca probabilidade à maior certeza. "A conexão das idéias implica não a relação de causa a efeito mas somente a de um indício e de um signo à coisa significada. O fogo que se vê não é a causa da dor que sofro quando dele me aproximo: é o indício que me previne dessa dor."[13] O conhecimento que adivinhava, *por acaso*, signos absolutos e mais antigos que ele, foi substituído por uma rede de signos construída passo a passo pelo conhecimento do provável. Hume tornou-se possível.

2. Segunda variável do signo: a forma de sua ligação com o que ele significa. Pelo jogo da conveniência, da emulação e sobretudo da simpatia, a similitude no século XVI triunfava do espaço e do tempo: pois competia ao signo reduzir e reunir. Com o classicismo, ao contrário, o signo se caracteriza por sua essencial dispersão. O mundo circular dos signos convergentes é substituído por um desdobramento ao infinito. Nesse espaço, o signo pode ter duas posições: ou faz parte, a título de elemento, daquilo que ele serve para designar; ou é dele real e atualmente separado. Na verdade, essa alternativa não é radical; pois o signo, para funcionar, deve estar ao mesmo tempo inserido no que ele significa e dele distinto. Com efeito, para que o signo seja o que é, é preciso que ele seja dado ao conhecimento ao mesmo tempo que aquilo que ele significa. Como observa Condillac, um som não se tornaria jamais para uma criança o signo verbal de uma coisa, se não tivesse sido ouvido pelo menos uma vez, no momento em que essa coisa é percebida[14]. Mas, para que um elemento de uma percepção possa tornar-se seu signo, não basta que dela faça parte; é preciso que seja distinguido

13. Berkeley. *Principes de la connaissance humaine*. *In*: *Oeuvres choisies*, t. I, p. 267.

14. Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. *In*: *Oeuvres*. Paris, 1798, t. I, pp. 188-208.

a título de elemento e destacado da impressão global a que estava confusamente ligado; é necessário, pois, que esta seja dividida, que a atenção incida numa dessas regiões imbricadas que a compõem e que delas tenha sido isolada. A constituição do signo é, pois, inseparável da análise. É seu resultado já que, sem ela, não poderia aparecer. É também seu instrumento, já que, uma vez definido e isolado, ele pode ser reportado a novas impressões; e aí, desempenha em relação a elas como que o papel de um crivo. Porque o espírito analisa, o signo aparece. Porque o espírito dispõe de signos, a análise não cessa de prosseguir. Compreende-se por que de Condillac a Destutt de Tracy e a Gerando, a doutrina geral dos signos e a definição do poder de análise do pensamento se superpuseram exatamente numa única e mesma teoria do conhecimento.

Quando a *Lógica de Port-Royal* dizia que um signo podia ser inerente àquilo que ele designa ou dele separado, mostrava que o signo, na idade clássica, não é mais encarregado de tornar o mundo próximo de si e inerente às suas próprias formas, mas, ao contrário, de estendê-lo, de justapô-lo segundo uma superfície indefinidamente aberta e de prosseguir a partir dele o desdobramento sem termo dos substitutos com os quais o pensamos. É desse modo que o oferecemos ao mesmo tempo à análise e à combinatória, que o tornamos, de ponta a ponta, ordenável. O signo no pensamento clássico não apaga as distâncias e não abole o tempo: ao contrário, permite desenrolá-los e percorrê-los passo a passo. Por ele, as coisas tornam-se distintas, conservam-se em sua identidade, desenlaçam-se e se ligam. A razão ocidental entra na idade do juízo.

3. Resta uma terceira variável: a que pode assumir os dois valores da natureza e da convenção. Sabia-se desde há muito – e bem antes do *Crátilo* – que os signos podem ser dados pela natureza ou constituídos pelo homem. O século XVI também não o ignorava e reconhecia nas línguas humanas os signos de instituição. Mas os signos artificiais só deviam seu poder à sua fidelidade aos signos naturais. Estes, de longe, fundavam todos os outros. A partir do século XVII, dá-se um valor inverso à natureza e à convenção: natural, o signo não é mais do que um elemento subtraído às coisas e constituído como signo pelo conhecimento. Ele é, pois, prescrito, rígido, incômodo, e o espírito não pode assenhorar-se dele. Ao contrário, quando se estabelece um signo de convenção, pode-se sempre (e é preciso, com efeito) escolhê-lo de tal sorte que ele seja simples, fácil de lembrar, aplicável a um número indefinido de elementos, suscetível de se dividir ele próprio e de se compor; o signo de instituição é o signo na plenitude de seu funcionamento. É ele que traça a divisória entre o homem e o animal; ele que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional[15]. Foi sua carência ainda que Itard descobriu no "Selvagem de Aveyron". Desses signos de convenção, os signos naturais não passam do esboço rudimentar, o desenho longínquo que só será concluído pela instauração do arbitrário.

Mas esse arbitrário é medido por sua função, e suas regras muito exatamente definidas por ela. Um sistema arbitrário de signos deve permitir a análise das coisas nos seus mais simples elementos; deve decompor até a origem; mas deve também mostrar como são possíveis combinações desses elementos e permitir a gênese ideal na complexidade das coisas. "Arbitrário" só se opõe a "natural" se se quiser designar a maneira como os signos foram estabelecidos. Mas o ar-

15. Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 75.

bitrário é também o crivo de análise e o espaço combinatório através dos quais a natureza vai se oferecer no que ela é ao nível das impressões originárias e em todas as formas possíveis de sua combinação. Na sua perfeição, o sistema dos signos é essa língua simples, absolutamente transparente, que é capaz de nomear o elementar; é também esse conjunto de operações que define todas as conjunções possíveis. A nossos olhos, essa busca da origem e esse cálculo dos agrupamentos parecem incompatíveis, e nós os explicamos facilmente como uma ambigüidade no pensamento dos séculos XVII e XVIII. O mesmo ocorre com o jogo entre o sistema e a natureza. De fato, não há para esse pensamento nenhuma contradição. Mais precisamente, existe uma disposição necessária e única que atravessa toda a *epistémê* clássica: é a pertença de um cálculo universal e de uma busca do elementar a um sistema que é artificial e que, por isso mesmo, pode fazer aparecer a natureza desde seus elementos de origem até a simultaneidade de todas as suas combinações possíveis. Na idade clássica, servir-se de signos não é, como nos séculos precedentes, tentar reencontrar por sob eles o texto primitivo de um discurso afirmado, e reafirmado, para sempre; é tentar descobrir a linguagem arbitrária que autorizará o desdobramento da natureza no seu espaço, os termos últimos de sua análise e as leis de sua composição. O saber não tem mais que desencravar a velha Palavra dos lugares desconhecidos onde ela se pode esconder; cumpre-lhe fabricar uma língua e que ela seja bem-feita – isto é, que, analisante e combinante, ela seja realmente a língua dos cálculos.

É possível agora definir os instrumentos que ao pensamento clássico prescreve o sistema dos signos. É ele que introduz no conhecimento a probabilidade, a análise e a combinatória, o arbitrário justificado do sistema. É ele que dá lugar ao mesmo

tempo à busca da origem e à calculabilidade; à constituição de quadros fixando as composições possíveis e à restituição de uma gênese a partir dos mais simples elementos; é ele que aproxima todo saber de uma linguagem e busca substituir todas as línguas por um sistema de símbolos artificiais e de operações de natureza lógica. No nível de uma história das opiniões, tudo isso apareceria sem dúvida como uma imbricação de influências, em que seria necessário sem dúvida fazer aparecer a parte individual que cabe a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, aos ideólogos. Mas se se interroga o pensamento clássico ao nível do que arqueologicamente o tornou possível, percebe-se que a dissociação entre o signo e a semelhança no começo do século XVIII fez aparecer estas figuras novas que são a probabilidade, a análise, a combinatória, o sistema e a língua universal, não como temas sucessivos engendrando-se ou repelindo-se uns aos outros, mas como uma rede única de necessidades. E foi ela que tornou possíveis essas individualidades a que chamamos Hobbes ou Berkeley ou Hume ou Condillac.

IV. A representação reduplicada

No entanto, a mais fundamental propriedade dos signos para a *epistémê* clássica não foi enunciada até o presente. Com efeito, que o signo possa ser mais ou menos provável, mais ou menos afastado daquilo que significa, que possa ser natural ou arbitrário sem que sua natureza ou seu valor de signo seja afetado por isso – tudo isso mostra bem que a relação do signo com seu conteúdo não é assegurada na ordem das próprias coisas. A relação do significante com o significado se aloja agora num espaço onde nenhuma figura intermediária assegura mais seu encontro: ela é, no interior do conhecimen-

to, o liame estabelecido entre a *idéia de uma coisa* e a *idéia de uma outra.* A *Lógica de Port-Royal* o diz: "O signo encerra duas idéias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela segunda."[16] Teoria dual do signo, que se opõe sem equívoco à organização mais complexa do Renascimento; então, a teoria do signo implicava três elementos perfeitamente distintos: o que era marcado, o que era marcante e o que permitia ver nisto a marca daquilo; ora, este último elemento era a semelhança – o signo marcava na medida em que era "quase a mesma coisa" que o que ele designava. É esse sistema unitário e triplo que desaparece ao mesmo tempo que o "pensamento por semelhança", e que é substituído por uma organização estritamente binária.

Mas há uma condição para que o signo seja realmente essa pura dualidade. Em seu ser simples de idéia ou de imagem ou de percepção, associada ou substituída a uma outra, o elemento significante não é signo. Ele só se torna signo sob a condição de manifestar, além do mais, a relação que o liga àquilo que significa. É preciso que ele represente, mas que essa representação, por sua vez, se ache representada nele. Condição indispensável à organização binária do signo e que a *Lógica de Port-Royal* enuncia antes mesmo de dizer o que é um signo: "Quando só se olha certo objeto como representando outro, a idéia que dele se tem é uma idéia de signo e esse primeiro objeto se chama signo."[17] A idéia significante se desdobra, porquanto à idéia que substitui outra se superpõe a idéia de seu poder representativo. Acaso não haveria três termos: a idéia significada, a idéia significante e, no interior desta, a idéia de seu papel de representação? Não se trata, porém, de

16. *Logique de Port-Royal*, 1ª parte, cap. IV.
17. *Ibid.*

um retorno sub-reptício a um sistema ternário. Trata-se antes de um desnível inevitável da figura com dois termos, que recua em relação a si mesma e vem alojar-se por inteiro no interior do elemento significante. De fato, o significante tem por conteúdo total, por função total e por determinação total somente aquilo que ele representa: ele lhe é inteiramente ordenado e transparente; mas esse conteúdo só é indicado numa representação que se dá como tal, e o significado se aloja sem resíduo e sem opacidade no interior da representação do signo. É característico que o exemplo primeiro de um signo que dá a *Lógica de Port-Royal* não seja nem a palavra, nem o grito, nem o símbolo, mas a representação espacial e gráfica – o desenho: mapa ou quadro. É que, com efeito, o quadro só tem por conteúdo o que ele representa e, no entanto, esse conteúdo só aparece representado por uma representação. A disposição binária do signo, tal como aparece no século XVII, substitui-se a uma organização que, de modos diferentes, era sempre ternária desde os estóicos e mesmo desde os primeiros gramáticos gregos; ora, essa disposição supõe que o signo é uma representação duplicada e reduplicada sobre si mesma. Uma idéia pode ser signo de outra não somente porque entre elas pode estabelecer-se um liame de representação, mas porque essa representação pode sempre se representar no interior da idéia que representa. Ou ainda porque, em sua essência própria, a representação é sempre perpendicular a si mesma: é, ao mesmo tempo, *indicação* e *aparecer*; relação a um objeto e manifestação de si. A partir da idade clássica, o signo é a *representatividade* da representação enquanto ela é *representável.*

Isso tem conseqüências de grande peso. Primeiramente, a importância dos signos no pensamento clássico. Eles eram outrora meios de conhecer e chaves para um saber; são ago-

ra co-extensivos à representação, isto é, ao pensamento inteiro, alojam-se nele, percorrendo-o, porém, em toda a sua extensão: desde que uma representação esteja ligada a outra e represente em si mesma essa ligação, há signo; a idéia abstrata significa a percepção concreta donde ela foi formada (Condillac); a idéia geral é tão-somente uma idéia singular servindo de signos às outras (Berkeley); as imaginações são signos das percepções donde elas vieram (Hume, Condillac); as sensações são signos umas das outras (Berkeley, Condillac) e é possível finalmente que as próprias sensações (como em Berkeley) sejam os signos do que Deus nos quer dizer, o que delas faria como que os signos de um conjunto de signos. A análise da representação e a teoria dos signos se interpenetram de modo absoluto: e no dia em que a Ideologia, no fim do século XVIII, se interrogar sobre o primado que é preciso dar à idéia ou ao signo, no dia em que Destutt reprovar Gerando por ter elaborado uma teoria dos signos antes de ter definido a idéia[18], é que sua imediata interdependência já começará a anuviar-se e que a idéia e o signo cessarão de ser perfeitamente transparentes um ao outro.

Segunda conseqüência: essa extensão universal do signo no campo da representação exclui até a possibilidade de uma teoria da significação. Com efeito, interrogar-se sobre o que é a significação supõe que esta seja uma figura determinada na consciência. Mas, se os fenômenos nunca são dados senão numa representação que, em si mesma e por sua representatividade própria, é inteiramente signo, a significação não pode constituir problema. Mais ainda, ela nem sequer aparece. Todas as representações são ligadas entre si como signos; em conjunto, formam como que uma imensa rede; cada uma na

18. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*. Paris, ano XI, t. II, p. 1.

sua transparência se dá como o signo daquilo que ela representa; e todavia – ou, antes, por isso mesmo – nenhuma atividade específica da consciência pode jamais constituir uma significação. É, sem dúvida, porque o pensamento clássico da representação exclui a análise da significação que nós, que só pensamos os signos a partir desta, temos tanta dificuldade, a despeito da evidência, em reconhecer que a filosofia clássica, de Malebranche à Ideologia, foi inteiramente uma filosofia do signo.

Não há sentido exterior ou anterior ao signo; nenhuma presença implícita de um discurso prévio que seria necessário restituir para trazer à luz o sentido autóctone das coisas. Mas também não há ato constituinte da significação nem gênese interior à consciência. É que entre o signo e seu conteúdo não há nenhum elemento intermediário e nenhuma opacidade. Os signos não têm, pois, outras leis, senão aquelas que podem reger seu conteúdo: toda análise de signos é, ao mesmo tempo e de pleno direito, decifração do que eles querem dizer. Inversamente, a elucidação do significado nada mais será que a reflexão sobre os signos que o indicam. Como no século XVI, "semiologia" e "hermenêutica" se sobrepõem. Mas de uma forma diferente. Na idade clássica, elas não se reúnem mais no terceiro elemento da semelhança; ligam-se neste poder próprio da representação de representar-se a si mesma. Não haverá, pois, uma teoria dos signos diferente de uma análise do sentido. Entretanto, o sistema concede certo privilégio à primeira sobre a segunda; como ela não dá ao que é significado uma natureza diferente da que concede ao signo, o sentido não poderá ser mais que a totalidade dos signos desenvolvida em seu encadeamento; ele se dará no *quadro* completo dos signos. Mas, por outro lado, a rede completa dos signos se liga e se articula de acordo com os cortes

próprios ao sentido. O quadro dos signos será a *imagem* das coisas. Se o ser do sentido está inteiramente do lado do signo, o funcionamento está inteiramente do lado do significado. É por isso que a análise da linguagem, de Lancelot a Destutt de Tracy, faz-se a partir de uma teoria abstrata dos signos verbais e na forma de uma gramática geral: mas ela toma sempre por fio condutor o sentido das palavras; é por isso também que a história natural se apresenta como análise dos caracteres dos seres vivos, mas que, mesmo artificiais, as taxinomias têm sempre o projeto de se ajustar à ordem natural ou de dissociar-se dela o menos possível; é por isso que a análise das riquezas faz-se a partir da moeda e da troca, mas que o valor é sempre fundado na necessidade. Na idade clássica, a ciência pura dos signos vale como o discurso imediato do significado.

Enfim, última conseqüência que se estende, sem dúvida, até nós: a teoria binária do signo, a que funda, desde o século XVII, toda a ciência geral do signo, está ligada, segundo uma relação fundamental, a uma teoria geral da representação. Se o signo é a pura e simples ligação de um significante com um significado (ligação que é arbitrária ou não, voluntária ou imposta, individual ou coletiva), de todo modo a relação só pode ser estabelecida no elemento geral da representação: o significante e o significado só são ligados na medida em que um e outro são (ou foram ou podem ser) representados e em que um representa atualmente o outro. Era, pois, necessário que a teoria clássica do signo desse a si própria, como fundamento e justificação filosófica, uma "ideologia", isto é, uma análise geral de todas as formas da representação, desde a sensação elementar até a idéia abstrata e complexa. Era igualmente necessário que, reencontrando o projeto de uma semiologia geral, Saussure desse ao signo uma definição que pôde parecer "psicologista" (ligação de um conceito com uma imagem): é que, de fato, ele redescobria aí a condição clássica para pensar a natureza binária do signo.

V. A imaginação da semelhança

Eis, pois, os signos, libertos de todo esse fervilhar do mundo onde o Renascimento os havia outrora repartido. Estão doravante alojados no interior da representação, no interstício da idéia, nesse tênue espaço onde ela joga consigo mesma, decompondo-se e recompondo-se. Quanto à similitude, só lhe resta agora sair do domínio do conhecimento. É o empírico sob sua mais rude forma; já não podemos "olhá-la como fazendo parte da filosofia"[19], a menos que seja desvanecida na sua inexatidão de semelhança e transformada pelo saber numa relação de igualdade ou de ordem. E todavia, para o conhecimento, a similitude é uma indispensável moldura. Pois uma igualdade ou uma relação de ordem não pode ser estabelecida entre duas coisas, senão quando sua semelhança tenha sido ao menos a ocasião de compará-las: Hume colocava a relação de identidade entre aquelas, "filosóficas", que supõem a reflexão; já a semelhança pertencia, para ele, às relações naturais, àquelas que constrangem nosso espírito segundo uma "força calma" mas inevitável[20]. "Que o filósofo se arrogue a precisão quando queira... ouso contudo desafiá-lo a dar um só passo em sua carreira sem a ajuda da semelhança. Que se lance um olhar sobre a face metafísica das

19. Hobbes. *Logique*. Trad. francesa de Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*. Paris, 1805, t. III, p. 599.

20. Hume. *Essai sur la nature humaine*. Trad. francesa de Leroy. Paris, 1946, t. I, pp. 75-80.

ciências, mesmo as menos abstratas; e que me digam se as induções gerais que se tiram dos fatos particulares, ou, antes, se os próprios gêneros, as espécies e todas as noções abstratas podem formar-se de outro modo senão por meio da semelhança."[21] Na orla exterior do saber, a similitude é essa forma somente esboçada, esse rudimento de relação que o conhecimento deve recobrir em toda a sua extensão, mas que, indefinidamente, permanece por sob ele, à maneira de uma necessidade muda e indelével.

Como no século XVI, semelhança e signo se interpelam fatalmente. Mas de um modo novo. Em vez de precisar de uma marca para que seja desvendado seu segredo, a similitude é agora o fundo indiferenciado, movediço, instável, sobre o qual o conhecimento pode estabelecer suas relações, suas medidas e suas identidades. Dupla reviravolta por conseguinte: porque é o signo e, com ele, todo o conhecimento discursivo que exigem um fundo de similitude, e porque não se trata mais de manifestar um conteúdo prévio ao conhecimento, mas de dar um conteúdo que possa oferecer um lugar de aplicação às formas do conhecimento. Enquanto no século XVI a semelhança era a relação fundamental do ser consigo mesmo e a dobradura do mundo, na idade clássica ela é a mais simples forma sob a qual aparece o que se deve conhecer e que está mais afastado do próprio conhecimento. É por ela que a representação pode ser conhecida, isto é, comparada com as que podem ser similares, analisada em elementos (em elementos que lhe são comuns com outras representações), combinada com as que podem apresentar identidades parciais e distribuídas finalmente num quadro ordenado. A similitude na filosofia clássica (isto é, numa filosofia da análise) desempenha um papel simétrico ao que a diversidade assegurará no pensamento crítico e nas filosofias do juízo.

21. Merian. *Réflexions philosophiques sur la ressemblance*, 1767, pp. 3-4.

Nessa posição de limite e de condição (aquilo sem o que e aquém do que não se pode conhecer), a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela. Com efeito, se se supõem, na cadeia ininterrupta da representação, impressões por mais simples que sejam, e se não houvesse entre elas o menor grau de semelhança, não haveria nenhuma possibilidade para que a segunda lembrasse a primeira, a fizesse reaparecer e autorizasse assim sua reapresentação no imaginário; as impressões se sucederiam na mais total diferença: tão total que não poderia sequer ser percebida, visto que uma representação jamais teria ensejo de se estabelecer num lugar, de ressuscitar outra mais antiga e de se justapor a ela para dar lugar a uma comparação; a tênue identidade necessária a toda diferenciação sequer seria dada. A mudança perpétua se desenrolaria sem referência na perpétua monotonia. Mas, se não houvesse na representação o obscuro poder de tornar novamente presente uma impressão passada, nenhuma jamais apareceria como semelhante a uma precedente ou dessemelhante dela. Esse poder de lembrar implica ao menos a possibilidade de fazer aparecer como quase semelhantes (como vizinhas e contemporâneas, como existindo quase da mesma forma) duas impressões, das quais uma porém está presente enquanto a outra, desde muito talvez, deixou de existir. Sem imaginação não haveria semelhança entre as coisas.

Vê-se o duplo requisito. É preciso que haja, nas coisas representadas, o murmúrio insistente da semelhança; é preciso que haja, na representação, o recôndito sempre possível da imaginação. E nem um nem outro desses requisitos pode

dispensar aquele que o completa e lhe faz face. Daí duas direções de análise que se mantiveram ao longo de toda a idade clássica e não deixaram de se aproximar, para finalmente enunciarem, na última metade do século XVIII, sua verdade comum na Ideologia. De um lado, encontra-se a análise que explica a reversão da série de representações num quadro inatual mas simultâneo de comparações: análise da impressão, da reminiscência, da imaginação, da memória, de todo esse fundo involuntário que é como que a mecânica da imagem no tempo. De outro, há a análise que explica a semelhança das coisas – sua semelhança antes de sua ordenação, sua decomposição em elementos idênticos e diferentes, a repartição em quadro de suas similitudes desordenadas: por que, pois, as coisas se oferecem numa imbricação, numa mistura, num entrecruzamento, em que sua ordem essencial está confusa, mas bastante visível ainda para que transpareça sob forma de semelhanças, de similitudes vagas, de ocasiões alusivas para uma memória alerta? A primeira série de problemas corresponde *grosso modo* à *analítica da imaginação*, como poder positivo de transformar o tempo linear da representação em espaço simultâneo de elementos virtuais; a segunda corresponde *grosso modo* à *análise da natureza*, com as lacunas, as desordens, que confundem o quadro dos seres e o dispersam numa seqüência de representações que, vagamente e de longe, se assemelham.

Ora, esses dois momentos opostos (um, negativo, da desordem da natureza nas impressões, outro, positivo, do poder de reconstituir a ordem a partir dessas impressões) encontram sua unidade na idéia de uma "gênese". E isso de duas maneiras possíveis. Ou o momento negativo (o da desordem, da vaga semelhança) é atribuído à própria imaginação que exerce então, por si só, uma dupla função: se ela pode, apenas pela duplicação da representação, restituir a ordem, é na medida justamente em que ela impediria de perceber diretamente, e na sua verdade analítica, as identidades e as diferenças das coisas. O poder da imaginação é tão-somente o reverso ou a outra face de sua falha. Ela está, no homem, na juntura da alma com o corpo. Com efeito, é aí que Descartes, Malebranche, Spinoza a analisaram, ao mesmo tempo como lugar do erro e poder de aceder à verdade mesmo matemática; nela reconheceram o estigma da finitude, quer como signo de uma queda fora da extensão inteligível, quer como marca de uma natureza limitada. O momento positivo da imaginação, ao contrário, pode ser atribuído à semelhança turva, ao murmúrio vago das similitudes. É a desordem da natureza devida à sua própria história, a suas catástrofes, ou talvez simplesmente à sua pluralidade imbricada, que não é mais capaz de oferecer à representação senão coisas que se assemelham. De tal sorte que a representação, sempre acorrentada a conteúdos muito próximos uns dos outros, se repete, se recorda, dobra-se naturalmente sobre si, faz renascer impressões quase idênticas e engendra a imaginação. É nesse burburinho de uma natureza múltipla mas obscuramente e sem razão recomeçada, no fato enigmático de uma natureza que, antes de toda ordem, se assemelha a si mesma, que Condillac e Hume buscaram o liame entre a semelhança e a imaginação. Soluções estritamente opostas, mas que respondem ao mesmo problema. Compreende-se, em todo o caso, que o segundo tipo de análise tenha sido facilmente desenvolvido na forma mítica do primeiro homem (Rousseau) ou da consciência que desperta (Condillac) ou do espectador estranho jogado no mundo (Hume): essa gênese funcionava exatamente em lugar da própria *Gênese*.

Ainda uma observação. Se as noções de natureza e de natureza humana tiveram na idade clássica uma certa impor-

tância, não é porque bruscamente se descobriu, como campo de pesquisas empíricas, essa potência surda, inesgotavelmente rica, a que se chama a natureza; não é também porque se isolou, no interior dessa vasta natureza, uma pequena região singular e complexa que seria a natureza humana. De fato, esses dois conceitos funcionam para assegurar a interdependência, o liame recíproco da imaginação e da semelhança. Decerto que a imaginação não é, em aparência, senão uma das propriedades da natureza humana, e a semelhança um dos efeitos da natureza. Mas, seguindo a rede arqueológica, que confere suas leis ao pensamento clássico, vê-se bem que a natureza humana se aloja nesse tênue extravasamento da representação que lhe permite se reapresentar (toda a natureza humana está aí: apenas estreitada ao exterior da representação para que se apresente de novo, no espaço branco que separa a presença da representação e o "re" de sua repetição); e que a natureza não é mais do que o inapreensível tumulto da representação que faz com que a semelhança seja aí sensível antes que a ordem das identidades seja visível. Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da *epistémê*, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem.

No século XVI, a semelhança estava ligada a um sistema de signos; e era sua interpretação que abria o campo dos conhecimentos concretos. A partir do século XVII, a semelhança é repelida para os confins do saber, do lado de suas mais baixas e mais humildes fronteiras. Lá, ela se liga à imaginação, às repetições incertas, às analogias nebulosas. E, em vez de desembocar numa ciência da interpretação, implica uma gênese que ascende dessas formas rudes do Mesmo aos grandes quadros do saber desenvolvidos segundo as formas da identidade, da diferença e da ordem. O projeto de uma

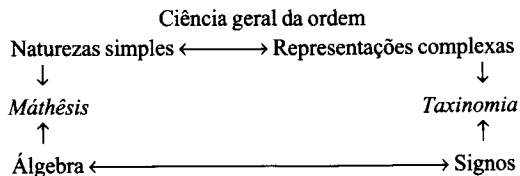
ciência da ordem, tal como foi fundado no século XVII, implicava que fosse ele duplicado por uma gênese do conhecimento, como o foi efetivamente, e sem interrupção, de Locke à Ideologia.

VI. "Máthêsis" e "taxinomia"

Projeto de uma ciência geral da ordem; teoria dos signos analisando a representação; disposição em quadros ordenados das identidades e das diferenças: assim se constituiu na idade clássica um espaço de empiricidade que não existira até o fim do Renascimento e que estava condenado a desaparecer desde o início do século XIX. Ele é para nós, hoje, tão difícil de restituir e tão profundamente recoberto pelo sistema de positividades a que pertence nosso saber que, durante muito tempo, passou despercebido. Deformamo-lo, e mascaramo-lo através de categorias ou de uma distribuição que são nossas. Pretende-se reconstituir, ao que parece, o que foram nos séculos XVII e XVIII as "ciências da vida", da "natureza" ou do "homem". Esquece-se simplesmente que nem o homem, nem a vida, nem a natureza são domínios que se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber.

O que torna possível o conjunto da *epistémê* clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthêsis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos. Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples. Mas,

na medida em que as representações empíricas devem ser suscetíveis de se analisar como naturezas simples, vê-se que a *taxinomia* se reporta inteiramente à *máthêsis*; em contrapartida, posto que a percepção das evidências é apenas um caso particular da representação em geral, pode-se dizer igualmente que a *máthêsis* não é mais do que um caso particular da *taxinomia.* Do mesmo modo, os signos que o próprio pensamento estabelece constituem como que uma álgebra das representações complexas; e a álgebra, inversamente, é um método para conferir signos às naturezas simples e para operar sobre esses signos. Tem-se, pois, a seguinte disposição:

Ciência geral da ordem
Naturezas simples ⟷ Representações complexas
↓ ↓
Máthêsis *Taxinomia*
↑ ↑
Álgebra ⟷ Signos

Mas não é tudo. A *taxinomia* implica, ademais, um certo *continuum* das coisas (uma não-descontinuidade, uma plenitude do ser) e uma certa potência da imaginação, que faz aparecer o que não é, mas permite, por isso mesmo, trazer à luz o contínuo. A possibilidade de uma ciência das ordens empíricas requer, pois, uma análise do conhecimento – análise que deverá mostrar de que modo a continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas. Daí a necessidade, sempre manifestada ao longo da idade clássica, de interrogar a origem dos conhecimentos. De fato, essas análises empíricas não se opõem ao projeto de uma *máthêsis* universal, como um ceticismo a um racionalismo; elas eram envolvidas nos requisitos de um saber que não se dá mais como

experiência do Mesmo, mas como estabelecimento da Ordem. Nas duas extremidades da *epistémê* clássica, tem-se, portanto, uma *máthêsis* como ciência da ordem calculável e uma *gênese* como análise da constituição das ordens a partir de seqüências empíricas. De um lado, utilizam-se os símbolos das operações possíveis sobre identidades e diferenças; de outro, analisam-se as marcas progressivamente depositadas pela semelhança das coisas e as recorrências da imaginação. Entre a *máthêsis* e a *gênese* estende-se a região dos signos – signos que atravessam todo o domínio da representação empírica, mas que jamais a transbordam. Margeado pelo cálculo e pela gênese, está o espaço do *quadro.* Nesse saber, trata-se de afetar com um signo tudo o que pode nos oferecer nossa representação: percepções, pensamentos, desejos; esses signos devem valer como caracteres, isto é, articular o conjunto da representação em plagas distintas, separadas umas das outras por traços assinaláveis; autorizam, assim, o estabelecimento de um sistema simultâneo, segundo o qual as representações enunciam sua proximidade e seu afastamento, sua vizinhança e suas distâncias – portanto, a rede que, fora da cronologia, manifesta seu parentesco e restitui num espaço permanente suas relações de ordem. Por essa forma pode-se delinear o quadro das identidades e das diferenças.

É nessa região que se encontra a *história natural* – ciência dos caracteres que articulam a continuidade da natureza e sua imbricação. Nessa região também se encontra a *teoria da moeda* e do *valor* – ciência dos signos que autorizam a troca e permitem estabelecer equivalências entre as necessidades ou os desejos dos homens. Aí, enfim, se aloja a *Gramática geral*, ciência dos signos pelos quais os homens reagrupam a singularidade de suas percepções e recortam o movimento contínuo de seus pensamentos. Apesar das suas di-

ferenças, esses três domínios só existiram na idade clássica, na medida em que o espaço fundamental do quadro se instaurou entre o cálculo das igualdades e a gênese das representações.

Vê-se que estas três noções – *máthêsis*, *taxinomia*, *gênese* – designam menos domínios separados que uma rede sólida de interdependências que define a configuração geral do saber na época clássica. A *taxinomia* não se opõe à *máthêsis*: aloja-se nela e dela se distingue; pois ela também é uma ciência da ordem – uma *máthêsis* qualitativa. Entendida, porém, no sentido estrito, a *máthêsis* é ciência das igualdades, portanto, das atribuições e dos juízos; é a ciência da *verdade*; já a *taxinomia* trata das identidades e das diferenças; é a ciência das articulações e das classes; é o saber dos *seres*. Da mesma forma, a gênese se aloja no interior da *taxinomia*, ou ao menos encontra nela sua possibilidade primeira. Mas a *taxinomia* estabelece o quadro das diferenças visíveis; a gênese supõe uma série sucessiva; uma trata os signos na sua simultaneidade espacial, como uma sintaxe; a outra os reparte num *análogon* do tempo, como uma cronologia. Em relação à *máthêsis*, a *taxinomia* funciona como uma ontologia em face de uma apofântica; em face da gênese, funciona como uma semiologia em face de uma história. Ela define, pois, a lei geral dos seres e, ao mesmo tempo, as condições sob as quais é possível conhecê-los. Daí o fato de que a teoria dos signos na época clássica tenha podido sustentar ao mesmo tempo uma ciência de feição dogmática que se apresentava como o conhecimento da própria natureza, e uma filosofia da representação que, no decurso do tempo, se tornou cada vez mais nominalista e cada vez mais cética. Daí também o fato de que semelhante disposição tenha desaparecido a ponto de as eras posteriores perderem até a memória de sua existência: é que, após a crítica kantiana e tudo

o que se passou na cultura ocidental do fim do século XVIII, uma divisão de um novo tipo se instaurou: de um lado, a *máthêsis* se reagrupou, constituindo uma apofântica e uma ontologia; é ela que até nossos dias reinou sobre as disciplinas formais; de outro lado, a história e a semiologia (esta absorvida, de resto, por aquela) se reuniram nessas disciplinas da interpretação que estenderam seu poder de Schleiermacher a Nietzsche e a Freud.

Em todo o caso, a *epistémê* clássica pode se definir, na sua mais geral disposição, pelo sistema articulado de uma *máthêsis*, de uma *taxinomia* e de uma *análise genética*. As ciências trazem sempre consigo o projeto mesmo longínquo de uma exaustiva colocação em ordem: apontam sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si próprio. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*. Quanto aos grandes debates que ocuparam a opinião, alojam-se muito naturalmente nas dobras dessa organização.

Pode-se perfeitamente escrever uma história do pensamento na época clássica, tomando esses debates como pontos de partida ou como temas. Mas não se fará então mais que a história das opiniões, isto é, das escolhas operadas segundo os indivíduos, os meios, os grupos sociais; e é todo um método de inquirição que está implicado. Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, então não são esses debates célebres que devem servir de fio condutor e articular o propósito. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber. Se o mundo ocidental debateu-se

para saber se a vida era apenas movimento ou se a natureza era bastante ordenada para provar Deus, não é porque um problema fora aberto; é porque, após ter dispersado o círculo indefinido dos signos e das semelhanças, e antes de organizar as séries da causalidade e da história, a *epistémê* da cultura ocidental abriu um espaço em quadro que ela não cessou de percorrer desde as formas calculáveis da ordem até a análise das mais complexas representações. E desse percurso, percebe-se o sulco na superfície histórica dos temas, dos debates, dos problemas e das preferências de opinião. Os conhecimentos atravessaram de ponta a ponta um "espaço de saber" que havia sido disposto de uma só vez, no século XVII, e que só devia ser encerrado 150 anos mais tarde.

Desse espaço em quadro, cumpre empreender agora a análise, lá onde ele aparece sob sua mais clara forma, isto é, na teoria da linguagem, da classificação e da moeda.

Objetar-se-á talvez que o simples fato de querer analisar, ao mesmo tempo e num só movimento, a gramática geral, a história natural e a economia, reportando-as a uma teoria geral dos signos e da representação, supõe uma questão que só pode vir de nosso século. Sem dúvida, a idade clássica, não mais que qualquer outra cultura, pôde circunscrever ou nomear o sistema geral de seu saber. Mas esse sistema foi suficientemente constringente para que as formas visíveis dos conhecimentos nele esboçassem por si próprias os seus parentescos, como se os métodos, os conceitos, os tipos de análise, as experiências adquiridas, os espíritos e finalmente os próprios homens se tivessem deslocado ao sabor de uma rede fundamental que definia a unidade implícita mas inevitável do saber. Desses deslocamentos, a história mostrou mil exemplos. Trajeto tantas vezes percorrido entre a teoria do conhecimento, a dos signos e a da gramática: Port-Royal deu sua *Gramática* em complemento e como que em seqüência

natural da sua *Lógica*, à qual se liga por uma comum análise dos signos; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando articularam, uma com outra, a decomposição do conhecimento em suas condições ou "elementos" e a reflexão sobre esses signos de que a linguagem só constitui a aplicação e o uso mais visíveis. Trajeto também entre a análise da representação e dos signos e a da riqueza; Quesnay, o fisiocrata, escreveu um artigo "Evidência" para a *Enciclopédia*; Condillac e Destutt colocaram na linha de sua teoria do conhecimento e da linguagem a do comércio e da economia que tinha para eles valor de política e também de moral; sabe-se que Turgot escreveu o artigo "Etimologia" da *Enciclopédia* e o primeiro paralelo sistemático entre a moeda e as palavras; que Adam Smith escreveu, além de sua grande obra econômica, um ensaio sobre a origem das línguas. Trajeto entre a teoria das classificações naturais e as da linguagem: Adanson não pretendeu somente criar uma nomenclatura ao mesmo tempo artificial e coerente no domínio da botânica; tinha em vista (e aplicou-a em parte) toda uma reorganização da escrita em função dos dados fonéticos da linguagem; Rousseau deixou, entre suas obras póstumas, elementos de botânica e um tratado sobre a origem das línguas.

Assim se delineava, como em pontilhado, a grande rede do saber empírico: a das ordens não-quantitativas. E talvez a unidade recuada, mas insistente de uma *Taxinomia universalis* apareça com toda a clareza em Lineu, quando ele projeta encontrar, em todos os domínios concretos da natureza ou da sociedade, as mesmas distribuições e a mesma ordem[22]. O limite do saber seria a transparência perfeita das representações nos signos que as ordenam.

---

22. Lineu. *Philosophie botanique*, §§ 155 e 256.

CAPÍTULO IV
FALAR

I. Crítica e comentário

A existência da linguagem na idade clássica é a um tempo soberana e discreta.

Soberana, pois que as palavras receberam a tarefa e o poder de "representar o pensamento". Mas representar não quer dizer aqui traduzir, dar uma versão visível, fabricar um duplo material que possa, na vertente externa do corpo, reproduzir o pensamento em sua exatidão. Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. Não há, para constituir a linguagem ou para animá-la por dentro, um ato essencial e primitivo de significação, mas tão-somente, no coração da representação, este poder que ela detém de se representar a si mesma, isto é, de se analisar em se justapondo, parte por parte, sob o olhar da reflexão e de se delegar, ela própria, num substituto que a prolongue. Na idade clássica, nada é dado que não seja dado à representação; mas, por isso mesmo, nenhum signo surge, nenhuma fala se enun-

cia, nenhuma palavra ou nenhuma proposição jamais visa a algum conteúdo senão pelo jogo de uma representação que se põe à distância de si, se desdobra e se reflete numa outra representação que lhe é equivalente. As representações não se enraízam num mundo do qual tomariam emprestado seu sentido; abrem-se por si mesmas para um espaço que lhes é próprio e cuja nervura interna dá lugar ao sentido. E a linguagem está aí, nessa distância que a representação estabelece consigo mesma. As palavras não formam, pois, a tênue película que duplica o pensamento do lado de sua fachada; elas o lembram, o indicam, mas primeiramente em direção ao interior, em meio a todas estas representações que representam outras. Muito mais do que se crê, a linguagem clássica está próxima do pensamento que ela é encarregada de manifestar; não lhe é, porém, paralela; está presa na sua rede e tecida na trama mesma que ele desenvolve. Não é efeito exterior do pensamento, mas o próprio pensamento.

E, desse modo, ela se faz invisível ou quase. Tornou-se, em todo o caso, tão transparente à representação que seu ser cessa de constituir problema. O Renascimento detinha-se diante do fato bruto de que havia linguagem: na espessura do mundo, um grafismo misturado às coisas ou correndo por sob elas; siglas depositadas nos manuscritos ou nas folhas dos livros. E todas essas marcas insistentes demandavam uma linguagem segunda – a do comentário, da exegese, da erudição – para fazer falar e tornar enfim móvel a linguagem que nelas dormitava; o ser da linguagem precedia, como que com muda obstinação, o que nela se podia ler e as palavras com as quais se fazia com que ele ressoasse. A partir do século XVII, é essa existência maciça e intrigante da linguagem que se acha elidida. Não aparece mais encoberta no enigma da marca: não aparece ainda desenvolvida na teoria da significação. Em última análise, poder-se-ia dizer que a linguagem clássica não existe. Mas que funciona: toda a sua existência assume lugar no seu papel representativo, a ele se limita com exatidão e acaba por nele esgotar-se. A linguagem não tem mais outro lugar senão a representação, nem outro valor senão em si mesma: nesse vão que ela tem poder de compor.

Com isso, a linguagem clássica descobre certa relação consigo mesma que até então não fora nem possível nem mesmo concebível. Em relação a si mesma, a linguagem do século XVI estava numa postura de perpétuo comentário: ora, este só pode exercer-se se houver linguagem – linguagem que preexista silenciosamente ao discurso pelo qual se tenta fazê-la falar; para comentar, é preciso a antecedência absoluta do texto; e inversamente, se o mundo é um entrelaçamento de marcas e de palavras, como falar dele senão sob a forma do comentário? A partir da idade clássica, a linguagem se desenvolve no interior da representação e nesse desdobramento de si mesma que a escava. Doravante, o Texto primeiro se apaga e, com ele, todo o fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas; só permanece a representação, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam e tornando-se assim *discurso*. O enigma de uma palavra que uma segunda linguagem deve interpretar foi substituído pela discursividade essencial da representação: possibilidade aberta, ainda neutra e indiferente, mas que o discurso terá por tarefa concluir e fixar. Ora, quando esse discurso se torna, por sua vez, objeto de linguagem, não é interrogado como se dissesse alguma coisa sem o dizer, como se fosse uma linguagem retida em si mesma e uma palavra fechada; não se busca mais desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos; pergunta-

se-lhe como ele funciona: que representações ele designa, que elementos recorta e recolhe, como analisa e compõe, que jogo de substituições lhe permite assegurar seu papel de representação. O *comentário* cedeu lugar à *crítica*.

Essa relação nova que a linguagem instaura para consigo mesma não é nem simples nem unilateral. Aparentemente a crítica se opõe ao comentário como a análise de uma forma visível à descoberta de um conteúdo oculto. Mas como essa forma é a de uma representação, a crítica só pode analisar a linguagem em termos de verdade, de exatidão, de propriedade ou de valor expressivo. Daí o papel misto da crítica e a ambigüidade de que jamais pôde desfazer-se. Ela interroga a linguagem como se esta fosse pura função, conjunto de mecanismos, grande jogo autônomo dos signos; mas não pode, ao mesmo tempo, deixar de lhe apresentar a questão de sua verdade ou de sua mentira, de sua transparência ou de sua opacidade, portanto do modo de presença daquilo que ela diz nas palavras pelas quais o representa. É a partir dessa dupla necessidade fundamental que a oposição do fundo e da forma surgiu pouco a pouco e ocupou finalmente o lugar que conhecemos. Mas essa oposição, sem dúvida, só foi consolidada tardiamente, quando, no século XIX, a relação crítica, por sua vez, tornou-se frágil. Na época clássica, a crítica se exerce, sem dissociação e como que em bloco, sobre o papel representativo da linguagem. Ela assume, então, quatro formas distintas ainda que solidárias e articuladas uma à outra. Desenvolve-se primeiro na ordem reflexiva, como uma crítica das *palavras*: impossibilidade de construir uma ciência ou uma filosofia com o vocabulário recebido; denúncia dos termos gerais que confundem o que é distinto na representação e dos termos abstratos que separam o que deve permanecer solidário; necessidade de constituir o tesouro de uma

língua perfeitamente analítica. Manifesta-se também na ordem gramatical como uma análise dos valores representativos da sintaxe, da ordem das palavras, da construção das frases: será uma língua mais aperfeiçoada quando dispõe de declinações ou de um sistema de preposições? Será preferível que a ordem das palavras seja livre ou rigorosamente determinada? Que regime dos tempos melhor exprime as relações de sucessão? A crítica se dá também seu espaço no exame das formas da retórica: análise das *figuras*, isto é, dos tipos de discursos com o valor expressivo de cada um, análise dos *tropos*, isto é, das diferentes relações que as palavras podem manter com um mesmo conteúdo representativo (designação pela parte ou pelo todo, pelo essencial ou pelo acessório, pelo evento ou pela circunstância, pela própria coisa ou pelos seus análogos). Enfim a crítica, perante a linguagem existente e já escrita, se dá por tarefa definir a relação que ela mantêm com o que representa: é dessa maneira que a exegese dos textos religiosos incumbiu-se, a partir do século XVII, de métodos críticos: com efeito, já não se tratava mais de redizer o que já havia sido dito neles, mas de definir através de que figuras e imagens, seguindo que ordem, para que fins expressivos e para dizer qual verdade, tal discurso fora sustentado por Deus ou pelos Profetas sob a forma que nos foi transmitida.

Tal é, na sua diversidade, a dimensão crítica que se instaura necessariamente, quando a linguagem se interroga a si mesma a partir de sua função. Desde a idade clássica, comentário e crítica opõem-se profundamente. Falando da linguagem em termos de representações e de verdade, a crítica a julga e a profana. Mantendo a linguagem na irrupção de seu ser e questionando-a em direção de seu segredo, o comentário se detém perante o caráter íngreme do texto prévio e dá-se

a tarefa impossível, sempre renovada, de repetir em si seu nascimento: sacraliza-o. Essas duas maneiras de a linguagem fundar uma relação consigo mesma vão entrar doravante numa rivalidade de que ainda não saímos. E que talvez se reforça dia a dia. É que a literatura, objeto privilegiado da crítica, não cessou, desde Mallarmé, de se aproximar daquilo que é a linguagem no seu ser mesmo e, com isso, ela solicita uma linguagem segunda que não seja mais em forma de crítica mas de comentário. E, com efeito, todas as linguagens críticas, desde o século XIX, se impregnaram de exegese, um pouco como as exegeses da época clássica estavam impregnadas de métodos críticos. Contudo, enquanto a dependência da linguagem relativamente à representação não for desfeita em nossa cultura ou ao menos contornada, todas as linguagens segundas estarão presas na alternativa da crítica ou do comentário. E proliferarão ao infinito na sua indecisão.

II. A gramática geral

Uma vez elidida a existência da linguagem, subsiste na representação apenas seu funcionamento: sua natureza e suas virtudes de *discurso*. Este não é mais do que a própria representação, ela mesma representada por signos verbais. Mas qual é, pois, a particularidade desses signos, e esse estranho poder que lhes permite, melhor que todos os outros, assinalar a representação, analisá-la e recompô-la? Dentre todos os sistemas de signo qual é o próprio da linguagem?

Ao primeiro exame, é possível definir as palavras por seu caráter arbitrário ou coletivo. Na sua raiz primeira, a linguagem é feita, como diz Hobbes, de um sistema de sinais que os indivíduos escolheram, primeiramente, para si próprios: por essas marcas, podem eles recordar as representações, ligá-las, dissociá-las e operar sobre elas. São esses sinais que uma convenção ou uma violência impuseram à coletividade[1]; mas, de toda maneira, o sentido das palavras só pertence à representação de cada um e, conquanto seja aceite por todos, não tem outra existência senão no pensamento dos indivíduos tomados um a um: "É das idéias daquele que fala", diz Locke, "que as palavras são signos, e ninguém as pode imediatamente aplicar como signos a outra coisa senão às idéias que ele próprio tem no espírito"[2]. O que distingue a linguagem de todos os outros signos e lhe permite desempenhar na representação um papel decisivo não é tanto o fato de ser individual ou coletiva, natural ou arbitrária. Mas, sim, o fato de que ela analisa a representação segundo uma ordem necessariamente sucessiva: os sons, com efeito, só podem ser articulados um a um; a linguagem não pode representar o pensamento, de imediato, na sua totalidade; precisa dispô-lo parte por parte segundo uma ordem linear. Ora, esta é estranha à representação. Certamente os pensamentos se sucedem no tempo, mas cada um forma uma unidade, quer se admita com Condillac[3] que todos os elementos de uma representação são dados num instante e que somente a reflexão pode desenrolá-los um a um, quer se admita com Destutt de Tracy que eles se sucedem com uma rapidez tão grande que não é praticamente possível observá-la nem reter sua ordem[4]. São essas representações, assim cerradas em si mesmas, que é preciso desenrolar nas proposições: para meu olhar, "o ful-

1. Hobbes. *Logique, loc. cit.*, pp. 607-8.
2. Locke. *Essai sur l'entendement humain*. Trad. francesa de Coste. 2ª ed. Amsterdam, 1729, pp. 320-1.
3. Condillac. *Grammaire. In*: *Oeuvres*, t. V, pp. 39-40.
4. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*. Paris, ano IX, t. I.

gor está no interior da rosa"; no meu discurso, não posso evitar que a preceda ou suceda[5]. Se o espírito tivesse poder de pronunciar as idéias "como as percebe", não há nenhuma dúvida de que "as pronunciaria todas ao mesmo tempo"[6]. Mas é isso justamente que não é possível, pois, se "o pensamento é uma operação simples", "sua enunciação é uma operação sucessiva"[7]. Aí reside o que é próprio da linguagem, o que a distingue, a um tempo, da representação (de que, no entanto e por sua vez, ela não é senão a representação) e dos signos (aos quais pertence sem outro privilégio singular). Ela não se opõe ao pensamento como o exterior ao interior, ou a expressão à reflexão; não se opõe aos outros signos – gestos, pantomimas, versões, pinturas, emblemas[8] – como o arbitrário ou o coletivo ao natural e ao singular. Opõe-se, porém, a tudo isso, como o sucessivo ao contemporâneo. Ela está para o pensamento e para os signos como a álgebra para a geometria: substitui a comparação simultânea das partes (ou das grandezas) por uma ordem cujos graus se devem percorrer uns após outros. É nesse sentido estrito que a linguagem é *análise* do pensamento: não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço.

É aí que se situa esse domínio epistemológico novo que a idade clássica chamou de "gramática geral". Seria contra-senso ver nela somente a pura e simples aplicação de uma lógica à teoria da linguagem. Contra-senso igualmente, porém, querer decifrá-la como a prefiguração de uma lingüística. *A*

5. U. Domergue. *Grammaire générale analytique*. Paris, ano VII, t. I, pp. 10-1.

6. Condillac. *Grammaire*. *In*: *Oeuvres*, t. V, p. 336.

7. Abade Sicard. *Éléments de grammaire générale*. 3ª ed., Paris, 1808, t. II, p. 113.

8. Cf. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. I, pp. 261-6.

Gramática Geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento nem a língua: mas o *discurso* entendido como seqüência de signos verbais. Essa seqüência é artificial em relação à simultaneidade das representações e, nessa medida, a linguagem se opõe ao pensamento como o refletido ao imediato. E, contudo, essa seqüência não é a mesma em todas as línguas: algumas colocam a ação no meio da frase; outras, no final; algumas nomeiam primeiro o objeto principal da representação, outras, as circunstâncias acessórias; como observa a *Enciclopédia*, o que torna as línguas estrangeiras opacas umas às outras e tão difíceis de traduzir, mais que a diferença de palavras, é a incompatibilidade de sua sucessão[9]. Em relação à ordem evidente, necessária, universal, que a ciência e particularmente a álgebra introduzem na representação, a linguagem é espontânea e irrefletida; é como que natural. Conforme o ponto de vista com que a consideramos, ela é tanto uma representação já analisada, quanto uma reflexão em estado selvagem. Na verdade, é o liame concreto entre a representação e a reflexão. Não é tanto o instrumento de comunicação dos homens entre si, como o caminho pelo qual, necessariamente, a representação comunica com a reflexão. Eis por que a *Gramática geral* assumiu tanta importância para a filosofia no decurso do século XVIII: ela era, num só movimento, a forma espontânea da ciência, como uma lógica incontrolada do espírito[10] e a primeira decomposição refletida do pensamento: uma das mais primitivas rupturas com o imediato. Constituía como que uma filosofia inerente ao espírito – "qual a

9. Artigo "Langue". *In*: *Encyclopédie*.

10. Condillac. *Grammaire*. *In*: *Oeuvres*, t. V, pp. 4-5 e 67-73.

metafísica", diz Adam Smith, "não foi indispensável para formar o menor dos adjetivos"[11] – e aquilo que toda filosofia devia retomar para reencontrar, através de tantas escolhas diversas, a ordem necessária e evidente da representação. Forma inicial de toda reflexão, tema primeiro de toda crítica: assim é a linguagem. É essa coisa ambígua, tão vasta quanto o conhecimento, mas sempre interior à representação, que a *Gramática geral* toma por objeto.

Mas é preciso, desde logo, tirar um certo número de conseqüências.

1. A *primeira* é que se vê bem como se distribuem na época clássica as ciências da linguagem: de um lado, a Retórica, que trata das *figuras* e dos *tropos*, isto é, da maneira como a linguagem se espacializa nos signos verbais; de outro, a Gramática, que trata da articulação e da ordem, isto é, da maneira como a análise da representação se dispõe segundo uma série sucessiva. A Retórica define a espacialidade da representação, tal como ela nasce com a linguagem; a Gramática define para cada língua a ordem que reparte no tempo essa espacialidade. É por isso que, como se verá mais adiante, a Gramática supõe a natureza retórica das linguagens, mesmo das mais primitivas e das mais espontâneas.

2. Por outro lado, a Gramática, como reflexão sobre a linguagem em geral, manifesta a relação que esta mantém com a universalidade. Essa relação pode receber duas formas, conforme se tome em consideração a possibilidade de uma *Língua universal* ou de um *Discurso universal.* Na época clássica o que se designa por língua universal não é o falar primitivo, intato e puro, capaz de restaurar, se fosse reencontrado para além dos castigos do esquecimento, o entendimento anterior a Babel. Trata-se de uma língua que seria suscetível de atribuir a cada representação e a cada elemento de cada representação o signo pelo qual podem ser marcados de um modo unívoco; seria capaz também de indicar de que maneira os elementos se compõem numa representação e como estão ligados uns aos outros; possuindo os instrumentos que permitem indicar todas as relações eventuais entre os segmentos da representação, ela teria, por isso mesmo, o poder de percorrer todas as ordens possíveis. Ao mesmo tempo Característica e Combinatória, a Língua universal não restabelece a ordem dos tempos antigos: ela inventa signos, uma sintaxe, uma gramática, em que toda ordem concebível deve encontrar seu lugar. Quanto ao Discurso universal, também ele não é o Texto único que conserva no enigma de seu segredo a chave desveladora de todo saber; ele é antes a possibilidade de definir a marcha natural e necessária do espírito, desde as mais simples representações até as mais finas análises ou as mais complexas combinações: esse discurso é o saber colocado na ordem única que lhe prescreve sua origem. Ele percorre todo o campo dos conhecimentos, mas de uma forma de certo modo subterrânea, para fazer surgir sua possibilidade a partir da representação, para mostrar seu nascimento e pôr ao vivo o seu liame natural, linear e universal. Esse denominador comum, esse fundamento de todos os conhecimentos, essa origem manifestada em um discurso contínuo é a Ideologia, uma linguagem que reduplica em toda a sua extensão o fio espontâneo do conhecimento: "O homem por sua natureza tende sempre para o resultado mais próximo e mais premente. Pensa primeiramente em suas necessidades, depois em seus prazeres. Ocupa-se de agricultura, de medicina, de guerra, de política prática, depois de poesia e de artes, antes de pensar na filosofia; e

11. Adam Smith. *Considérations sur l'origine et la formation des langues*. Trad. francesa, 1860, p. 410.

quando se volta sobre si mesmo e começa a refletir, prescreve regras para seu juízo, é a lógica, para seus discursos, é a gramática, para seus desejos, é a moral. Julga-se então no cume da teoria"; mas apercebe-se de que todas essas operações têm "uma fonte comum" e que "esse centro único de todas as verdades é o conhecimento de suas faculdades intelectuais"[12].

A Característica universal e a Ideologia opõem-se como a universalidade da língua em geral (ela desdobra todas as ordens possíveis na simultaneidade de um só quadro fundamental) e a universalidade de um discurso exaustivo (ele reconstitui a gênese única e válida para cada um de todos os conhecimentos possíveis em seu encadeamento). Mas seu projeto e sua comum possibilidade residem num poder que a idade clássica confere à linguagem: atribuir signos adequados a todas as representações, quaisquer que sejam, e estabelecer entre elas todos os liames possíveis. Na medida em que a linguagem pode representar todas as representações, ela é, de pleno direito, o elemento do universal. Deve haver uma linguagem, ao menos possível, que recolha entre suas palavras a totalidade do mundo e inversamente, o mundo, como totalidade do representável, deve poder tornar-se, em seu conjunto, uma Enciclopédia. E o grande sonho de Charles Bonnet atinge aqui o que é a linguagem em seu liame e em sua dependência relativamente à representação: "Apraz-me considerar a multidão inumerável dos Mundos como outros tantos livros cuja coleção compõe a imensa Biblioteca do Universo ou a verdadeira Enciclopédia universal. Concebo que a gradação maravilhosa que há entre esses diferentes mundos facilita às inteligências superiores, às quais foi dado

12. Destutt de Tracy. "Prefácio". *In*: *Éléments d'idéologie*, t. I, p. 2.

percorrê-los, ou melhor, lê-los, a aquisição de verdades de todo gênero que aí se encerram e confere ao seu conhecimento essa ordem e esse encadeamento que constituem sua principal beleza. Mas esses enciclopedistas celestes não possuem todos no mesmo grau a Enciclopédia do Universo; uns dela só possuem alguns ramos; outros possuem um número maior, outros a apreendem mais ainda; todos, porém, têm a eternidade para crescer e aperfeiçoar seus conhecimentos e desenvolver todas as suas faculdades."[13] Sobre esse fundo de uma Enciclopédia absoluta, os humanos constituem formas intermediárias de universalidade composta e limitada: Enciclopédias alfabéticas que alojam a maior quantidade possível de conhecimentos na ordem arbitrária das letras; pasigrafias que permitem transcrever segundo um único e mesmo sistema de figuras todas as línguas do mundo[14], léxicos polivalentes que estabelecem as sinonímias entre um número mais ou menos considerável de línguas; enfim, as enciclopédias racionais que pretendem "expor tanto quanto possível a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos" examinando "sua genealogia e sua filiação, as causas que as fizeram nascer e os caracteres que as distinguem"[15]. Qualquer que tenha sido o caráter parcial de todos esses projetos, quaisquer que tenham sido as circunstâncias empíricas de seu empreendimento, o fundamento de sua possibilidade na *epistémê* clássica está em que, se o ser da linguagem era inteiramente reduzido ao seu funcionamento na representa-

13. Ch. Bonnet. *Contemplations de la nature*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 136, nota.

14. Cf. Destutt de Tracy. *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. III, p. 535.

15. D'Alembert. "Discours préliminaire". *In*: *Encyclopédie*.

ção, esta, em contrapartida, só tinha relação com o universal por intermédio da linguagem.

3. Conhecimento e linguagem estão estreitamente entrecruzados. Têm, na representação, mesma origem e mesmo princípio de funcionamento; apóiam-se um ao outro, completam-se e se criticam incessantemente. Em sua forma mais geral, conhecer e falar consistem primeiramente em analisar a simultaneidade da representação, em distinguir-lhe os elementos, em estabelecer as relações que os combinam, as sucessões possíveis segundo as quais podemos desenvolvê-los: é num mesmo movimento que o espírito fala e conhece, "é pelos mesmos procedimentos que se aprende a falar e que se descobrem ou os princípios do sistema do mundo ou aqueles das operações do espírito humano, isto é, tudo o que há de sublime nos nossos conhecimentos"[16]. Mas a linguagem só é conhecimento sob uma forma irrefletida; impõe-se do exterior aos indivíduos que ela guia, quer queiram quer não, em direção a noções concretas ou abstratas, exatas ou pouco fundadas; o conhecimento, em contrapartida, é como uma linguagem de que cada palavra tivesse sido examinada e cada relação verificada. Saber é falar como se deve e como o prescreve o procedimento certo do espírito; falar é saber como se pode e segundo o modelo que impõem aqueles com quem se partilha o nascimento. As ciências são línguas bem-feitas na mesma medida em que as línguas são ciências incultas. Toda língua deve, pois, ser refeita: isto é, explicada e julgada a partir dessa ordem analítica que nenhuma dentre elas segue exatamente; e reajustada eventualmente para que a cadeia de conhecimentos possa aparecer com toda a clareza, sem sombra nem lacuna. Assim, pertence à natureza mes-

16. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. I, p. 24.

ma da gramática ser prescritiva, não, de modo algum, porque pretendesse impor as normas de uma bela linguagem, fiel às regras do gosto, mas porque ela refere a possibilidade radical de falar à colocação em ordem da representação. Destutt de Tracy observaria um dia que os melhores tratados de Lógica, no século XVIII, foram escritos por gramáticos: é que as prescrições da gramática eram de ordem analítica, não estética.

E essa dependência da língua relativamente ao saber libera todo um campo histórico que não existira nas épocas precedentes. Algo assim como uma história do conhecimento torna-se possível. É que, se a língua é uma ciência espontânea, obscura a si mesma e inábil – em contrapartida é aperfeiçoada pelos conhecimentos que não se podem depositar em suas palavras sem nelas deixar seu vestígio e como que o lugar vazio de seu conteúdo. As línguas, saber imperfeito, são a memória fiel de seu aperfeiçoamento. Induzem em erro, mas registram o que se aprendeu. Em sua ordem desordenada, fazem nascer falsas idéias; mas as idéias verdadeiras nelas depositam a marca indelével de uma ordem que o acaso somente não poderia dispor. O que nos deixam as civilizações e os povos como monumentos de seu pensamento não são tanto os textos, mas sim os vocabulários e as sintaxes, os sons de suas línguas mais que as palavras que pronunciaram, seus discursos menos que o que os tornou possíveis: a discursividade de sua linguagem. "A língua de um povo fornece seu vocabulário e seu vocabulário é uma bíblia bastante fiel de todos os conhecimentos desse povo; apenas a comparação do vocabulário de uma nação em diferentes tempos é suficiente para se formar uma idéia de seus progressos. Cada ciência tem seu nome, cada noção na ciência tem o seu, tudo o que é conhecido na natureza está designado, assim como tudo o

que se inventa nas artes, bem como os fenômenos, as manobras e os instrumentos."[17] Daí a possibilidade de fazer uma história da liberdade e da escravidão a partir das línguas[18], ou ainda uma história das opiniões, dos preconceitos, das superstições, das crenças de toda ordem cujos escritos testemunham sempre pior que as próprias palavras[19]. Daí também o projeto de fazer uma enciclopédia "das ciências e das artes" que não seguisse o encadeamento dos próprios conhecimentos, mas se alojasse na forma da linguagem, no interior do espaço aberto nas palavras; é aí que os tempos futuros buscarão necessariamente o que soubemos ou pensamos, pois as palavras, em sua rude repartição, estão distribuídas nessa linha mediana pela qual a ciência se emparelha à percepção, e a reflexão às imagens. Nelas, o que se imagina torna-se o que se sabe e, em contrapartida, o que se sabe torna-se o que se representa cotidianamente. A velha relação com o *texto*, pela qual o Renascimento definia a erudição, está agora transformada: tornou-se, na idade clássica, a relação com o puro elemento da *língua*.

Vê-se assim aclarar-se o elemento luminoso no qual comunicam, em pleno direito, linguagem e conhecimento, discurso bem-feito e saber, língua universal e análise do pensamento, história dos homens e ciências da linguagem. Mesmo quando era destinado à publicação, o saber do Renascimen-

17. Diderot. Artigo "Encyclopédie". *In*: *Encyclopédie*, t. V, p. 637.

18. Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*. *In*: *Oeuvres*. Paris, 1826, t. XIII, pp. 220-1.

19. Cf. Michaelis. *De l'influence des opinions sur le langage* (1759). Trad. francesa. Paris, 1762: sabe-se, apenas pela palavra δόξα, que os gregos identificam a glória e a opinião; e pela expressão *das liebe Gewitter*, que os germânicos acreditavam nas virtudes fecundantes da tempestade, pp. 24 e 40.

to se dispunha segundo um espaço cerrado. A "Academia" era um círculo fechado, que projetava na superfície das configurações sociais a forma essencialmente secreta do saber. É que esse saber tinha por tarefa primeira fazer falar siglas mudas: visava reconhecer-lhes as formas, interpretá-las e retranscrevê-las em outros traços que, por sua vez, deviam ser decifrados; de tal sorte que nem mesmo a descoberta do segredo escapava a essa ardilosa disposição que a tornava a um tempo tão difícil e tão preciosa. Na idade clássica, conhecer e saber se imbricam na mesma trama: para o saber e para a linguagem, trata-se de atribuir à representação signos pelos quais seja possível desdobrá-la segundo uma ordem necessária e visível. Quando era enunciado, o saber do século XVI era um segredo, mas partilhado. Quando é oculto, o dos séculos XVII e XVIII é um discurso por sobre o qual se colocou um véu. É que é próprio à mais originária natureza da ciência entrar no sistema das comunicações verbais[20] e à da linguagem ser conhecimento desde sua primeira palavra. Falar, esclarecer e saber são, no sentido estrito do termo, *da mesma ordem*. O interesse que a idade clássica confere à ciência, a publicidade de seus debates, seu caráter fortemente exotérico, sua abertura ao profano, a astronomia fontenellizada, Newton lido por Voltaire, tudo isso certamente não é mais que um fenômeno sociológico. Não provocou a menor alteração na história do pensamento, não modificou por pouco que fos-

20. Considera-se (cf., por exemplo, Warburton. *Essai sur les hiéroglyphes*) que o saber dos antigos e sobretudo dos egípcios não foi primeiramente secreto e depois público, mas que, primeiro construído em comum, foi em seguida confiscado, mascarado e desfigurado pelos padres. O esoterismo, longe de ser a forma primeira do saber, é somente sua perversão.

se o devir do saber. Nada explica, salvo certamente ao nível doxográfico em que, com efeito, deve ser situado; sua condição de possibilidade, porém, está aí nesta dependência recíproca entre o saber e a linguagem. O século XIX, mais tarde, a desfará e lhe ocorrerá deixar em face um da outra, um saber fechado sobre si mesmo e uma pura linguagem tornada, em seu ser e sua função, enigmática – qualquer coisa a que se chama, desde essa época, *Literatura*. Entre os dois desenvolver-se-ão, ao infinito, as linguagens intermediárias, derivadas ou, se se quiser, decaídas, do saber assim como das obras.

4. Porque se tornou análise e ordem, a linguagem estabelece com o tempo relações até então inéditas. O século XVI admitia que as línguas se sucediam na história e podiam engendrar-se umas às outras. As mais antigas eram as línguas mães. De todas a mais arcaica, pois que a língua do Eterno quando se dirigia aos homens, o hebreu passava por ter dado nascimento ao siríaco e ao árabe; depois vinha o grego, do qual saíram o copta e o egípcio; o latim tinha na sua filiação o italiano, o espanhol e o francês; enfim, do "teutônico" derivavam o alemão, o inglês e o flamengo[21]. A partir do século XVII, a relação da linguagem com o tempo se inverte: este não deposita mais as falas por etapas na história do mundo; são as linguagens que desenrolam as representações e as palavras segundo uma sucessão cuja lei elas mesmas definem. É por essa ordem interna e pelo lugar que reserva às palavras que cada língua define sua especificidade. E não mais pelo seu lugar numa série histórica. O tempo é para a linguagem seu modo interior de análise; não seu lugar de nasci-

21. E. Guichard. *Harmonie étymologique*, 1606. Cf. classificações do mesmo tipo em Scaliger. *Diatribe de Europaeorum linguis*, ou Wilkins. *An Essay towards Real Character*. Londres, 1668, pp. 3 ss.

mento. Daí o pouco interesse que a idade clássica conferiu à filiação cronológica, a ponto de negar, contra toda "evidência" – é da nossa que se trata – o parentesco do italiano ou do francês com o latim[22]. A tais séries, que existiam no século XVI e reaparecerão no século XIX, substituem-se tipologias. E são as da ordem. Há o grupo de línguas que colocam primeiro o sujeito de quem se fala; depois, a ação que é empreendida ou sofrida por ele; enfim, o agente sobre o qual ele a exerce: testemunham isso o francês, o inglês, o espanhol. Do lado oposto, o grupo de línguas que fazem "preceder ora a ação, ora o objeto, ora a modificação ou a circunstância"; o latim, por exemplo, ou o "esclavão", nos quais a função da palavra não é indicada por seu lugar mas por sua flexão. Enfim, o terceiro grupo é formado pelas línguas mistas (como o grego ou o teutônico), "que têm algo dos dois outros, possuindo um artigo e casos"[23]. Mas é preciso compreender bem que não é a presença ou a ausência de flexões que define para cada língua a ordem possível ou necessária de suas palavras. É a ordem como análise e alinhamento sucessivo das representações que constitui o elemento prévio e prescreve utilizar declinações ou artigos. As línguas que seguem a ordem "da imaginação e do interesse" não determinam lugar constante para as palavras: devem marcá-las por flexões (são as línguas "transpositivas"). Se, em contrapartida, seguem a ordem uniforme da reflexão, basta-lhes indicar por um artigo o número e o gênero dos substantivos; o lugar na ordenação analítica tem em si

22. Le Blan. *Théorie nouvelle de la parole*. Paris, 1750. O latim só teria transmitido ao italiano, ao espanhol e ao francês "a herança de algumas palavras".

23. Abade Girard. *Les vrais principes de langue française*. Paris, 1747, t. I, pp. 22-5.

mesmo um valor funcional: são as linguagens "análogas"[24]. As línguas se aparentam e se distinguem no quadro dos tipos possíveis de sucessão. Quadro que é simultâneo, mas que sugere quais foram as línguas mais antigas: pode-se admitir, com efeito, que a ordem mais espontânea (a das imagens e das paixões) deve ter precedido a mais reflexiva (a da lógica): a datação externa é comandada pelas formas internas da análise e da ordem. O tempo tornou-se interior à linguagem.

Quanto à própria história das línguas, não é mais que erosão ou acidente, introdução, encontro e mistura de elementos diversos; não tem lei, nem movimento, nem necessidade próprios. Como a língua grega, por exemplo, se formou? "Foram mercadores da Fenícia, aventureiros da Frígia, da Macedônia e da Ilíria, gálatas, citas, bandos de exilados ou de fugitivos que carregaram a base primitiva da língua grega de tantas espécies de partículas inumeráveis e de tantos dialetos."[25] Quanto ao francês, é constituído de nomes latinos e góticos, de formas de expressão e de construções gaulesas, de artigos e números árabes, de palavras tomadas de empréstimo aos ingleses e aos italianos, por ocasião de viagens, guerras ou convenções de comércio[26]. É que as línguas evoluem por efeito das migrações, das vitórias e das derrotas, das modas, das trocas; não, porém, por força de uma historicidade que por si mesmas deteriam. Não obedecem a qualquer princípio interno de desenvolvimento; são elas que desenvolvem ao longo de uma linha as representações e seus elementos. Se há para as línguas um tempo que é positivo, não se deve buscá-lo no exterior, do lado da história, mas na ordenação das palavras, no âmago do discurso.

24. Sobre esse problema e as discussões que levantou, cf. Bauzée. *Grammaire générale*. Paris, 1767; abade Batteux. *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*. Paris, 1767; abade d'Olivet. *Remarques sur la langue française*. Paris, 1771.

25. Abade Pluche. *La mécanique des langues*. Reed. de 1811, p. 26.

26. *Id., ibid.*, p. 23

Pode-se circunscrever agora o campo epistemológico da *Gramática geral*, que surgiu na segunda metade do século XVII e desvaneceu-se nos primeiros anos do século seguinte. Gramática geral não é gramática comparada: não toma por objeto, não utiliza como método as aproximações entre as línguas. É que sua generalidade não consiste em encontrar leis propriamente gramaticais que seriam comuns a todos os domínios lingüísticos e fariam aparecer, numa unidade ideal e constringente, a estrutura de toda língua possível; se ela é geral, é na medida em que pretende fazer surgir, por sob as regras da gramática, mas ao nível do seu fundamento, a função representativa do discurso – quer seja a função vertical que designa um representado, ou a horizontal que o liga do mesmo modo que o pensamento. Porquanto faz aparecer a linguagem como uma representação que articula outra, ela é, de pleno direito, "geral": é do desdobramento interior da representação que ela trata. Visto, porém, que essa articulação pode fazer-se de muitas maneiras diferentes, haverá, paradoxalmente, diversas gramáticas gerais: a do francês, do inglês, do latim, do alemão etc.[27]. A gramática geral não visa a definir as leis de todas as línguas, mas a tratar, por etapas, cada língua particular, como um modo de articulação do pensamento sobre si mesmo. Em toda língua tomada isoladamente, a representação se provê

27. Cf. por exemplo, Buffier. *Grammaire française*. Paris, 1723, nova ed. É por isso que, no fim do século XVIII, preferir-se-á a expressão "gramática filosófica" a gramática geral, que "seria aquela de todas as línguas"; D. Thiébault. *Grammaire philosophique*. Paris, 1802, t. I, pp. 6-7.

de "caracteres". A gramática geral definirá o sistema de identidades e de diferenças que esses caracteres espontâneos supõem e utilizam. Estabelecerá a *taxinomia* de cada língua. Isto é, aquilo que funda em cada uma delas a possibilidade de sustentar um discurso.

Daí as duas direções que ela necessariamente assume. Visto que o discurso liga suas partes como a representação seus elementos, a gramática geral deverá estudar o funcionamento representativo das palavras umas em relação às outras: o que supõe, de início, uma análise do liame que vincula as palavras conjuntamente (teoria da proposição e singularmente do verbo), depois uma análise dos diversos tipos de palavras e da maneira como elas determinam a representação e se distinguem entre si (teoria da articulação). Todavia, já que o discurso não é simplesmente um conjunto representativo mas uma representação reduplicada que designa uma outra – aquela mesma que ela representa –, a gramática geral deve estudar a maneira pela qual as palavras designam o que elas dizem, primeiramente no seu valor primitivo (teoria da origem e da raiz), depois, na sua capacidade permanente de desvio, de extensão, de reorganização (teoria do espaço retórico e da derivação).

III. A teoria do verbo

A proposição é para a linguagem o que a representação é para o pensamento: sua forma, ao mesmo tempo mais geral e mais elementar, porquanto, desde que a decomponhamos, não reencontraremos mais o discurso, mas seus elementos como tantos materiais dispersos. Abaixo da proposição, por certo, encontram-se palavras, mas não é nelas que a linguagem se completa. É verdade que originariamente o homem só emitia simples gritos, mas estes somente começaram a ser linguagem no dia em que encerraram – ainda que no interior de seus monossílabos – uma relação que era da ordem da proposição. O urro do primitivo que se debate só se torna palavra verdadeira se não for mais a expressão lateral de seu sofrimento e se valer por um juízo ou uma declaração do tipo: "eu sufoco"[28]. O que erige a palavra como palavra e a ergue acima dos gritos e dos ruídos é a proposição nela oculta. Se o selvagem de Aveyron não chegou a falar é porque as palavras permaneceram para ele como as marcas sonoras das coisas e das impressões que elas causavam em seu espírito; não haviam recebido valor de proposição. Ele poderia, decerto, pronunciar a palavra "leite" diante da tigela que se lhe oferecia: isso não passava da "expressão confusa desse líquido alimentar, do vaso que o continha e do desejo de que era o objeto"[29]; jamais a palavra se tornou signo representativo da coisa, pois jamais ele quis dizer que o leite estava quente, ou pronto, ou esperado. É a proposição, com efeito, que destaca o signo sonoro de seus valores imediatos de expressão e o instaura soberanamente na sua possibilidade lingüística. Para o pensamento clássico, a linguagem começa onde houver não expressão, mas discurso. Quando se diz "não", não se traduz a recusa por um grito; resume-se numa palavra "uma proposição inteira:... eu não sinto isso, ou eu não creio nisso"[30].

"Vamos direto à proposição, objeto essencial da gramática."[31] Nela todas as funções da linguagem são reconduzi-

28. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, p. 87.
29. J. Itard. *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron*, 1806. Reed. *In* L. Malson. *Les enfants sauvages*. Paris, 1964, p. 209.
30. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, p. 60.
31. U. Domergue. *Grammaire générale analytique*, p. 34.

das aos três únicos elementos que são indispensáveis para formar uma proposição: o sujeito, o atributo e seu liame. O sujeito e o atributo são ainda da mesma natureza, pois que a proposição afirma que um é idêntico ou pertence ao outro: eles podem, pois, sob certas condições, trocar suas funções. A única diferença, mas decisiva, é a que manifesta a irredutibilidade do verbo: "em toda proposição", diz Hobbes[32], "há três coisas a considerar: saber os dois nomes, *sujeito* e *predicado* e o liame ou a cópula. Os dois nomes despertam no espírito a idéia de uma única e mesma coisa, mas a cópula fez nascer a idéia da causa pela qual estes nomes foram impostos a esta coisa". O verbo é a condição indispensável a todo discurso: e onde ele não existir, ao menos de modo virtual, não é possível dizer que há linguagem. As proposições nominais guardam todas a presença invisível de um verbo, e Adam Smith[33] pensa que, sob sua forma primitiva, a linguagem era composta só de verbos impessoais (do tipo: "chove" ou "troveja"), e que a partir desse núcleo verbal todas as outras partes do discurso se foram destacando como outras tantas precisões derivadas e secundárias. O limiar da linguagem está onde surge o verbo. É preciso, portanto, tratar esse verbo como um ser misto, ao mesmo tempo palavra entre as palavras, preso às mesmas regras, obedecendo como elas às leis de regência e de concordância; e depois, em recuo em relação a elas todas, numa região que não é aquela do falado mas aquela donde se fala. Ele está na orla do discurso, na juntura entre aquilo que é dito e aquilo que se diz, exatamente lá onde os signos estão em via de se tornar linguagem.

32. Hobbes. *Logique*, *loc. cit.*, p. 620.

33. Adam Smith. *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 421.

É nessa função que é preciso interrogá-lo – despojando-o daquilo que não cessou de o sobrecarregar e de o obscurecer. Não se deter com Aristóteles no fato de que o verbo significa os tempos (muitas outras palavras, advérbios, adjetivos, nomes, podem carregar significações temporais). Não se deter tampouco, como o fazia Scaliger, no fato de que ele exprime ações ou paixões, enquanto os nomes designam coisas, e permanentes (pois há justamente este próprio nome "ação"). Não atribuir importância, como o fazia Buxtorf, às diferentes pessoas do verbo, pois certos pronomes também têm a propriedade de as designar. Trazer porém, de imediato, à plena luz, aquilo que o constitui: o verbo *afirma*, isto é, indica "que o discurso, onde essa palavra é empregada, é o discurso de um homem que não somente concebe os nomes, mas os julga"[34]. Há proposição – e discurso – quando se afirma entre duas coisas um liame de atribuição, quando se diz que isto *é* aquilo[35]. A espécie inteira do verbo se reduz ao único que significa: *ser*. Todos os outros se servem secretamente dessa função única, mas a recobriram com determinações que a ocultam: acrescentaram-se-lhe atributos e, em vez de se dizer "eu sou cantante", diz-se "eu canto"; acrescentaram-se-lhe indicações de tempo e, no lugar de se dizer "outrora eu sou cantante", diz-se "eu cantava"; enfim, certas línguas integraram aos verbos o próprio sujeito e é assim que os latinos não dizem *ego vivit*, mas *vivo*. Tudo isso não passa de depósito e sedimentação em torno e acima de uma função verbal absolutamente tênue mas essencial, "há apenas o verbo *ser*... que se manteve nessa simplicidade"[36]. A essência inteira da linguagem se concentra nessa palavra singular. Sem ela tudo teria

34. *Logique de Port-Royal*, pp. 106-7.

35. Condillac. *Grammaire*, p. 115.

36. *Logique de Port-Royal*, p. 107. Cf. Condillac. *Grammaire*, pp. 132-4. Em *L'origine des connaissances*, a história do verbo é analisada de

permanecido silencioso, e os homens, como alguns animais, poderiam certamente fazer uso de sua voz, mas nenhum desses gritos lançados na floresta jamais teria articulado a grande cadeia da linguagem.

Na época clássica, o ser bruto da linguagem – essa massa de signos depositados no mundo para aí exercitar nossa interrogação – desvaneceu-se, mas a linguagem estabeleceu com o ser novas relações, mais difíceis de apreender, porquanto é por uma palavra que a linguagem o enuncia e o atinge; do interior de si mesma, ela o afirma; e, contudo, ela não poderia existir como linguagem se essa palavra, por si só, não sustentasse de antemão todo discurso possível. Sem uma forma de designar o ser, não há linguagem; mas sem linguagem, não há verbo ser, o qual é apenas uma parte dela. Essa simples palavra é o ser representado na linguagem; mas é também o ser representativo da linguagem – o que, permitindo-lhe afirmar o que ela diz, a torna suscetível de verdade ou de erro. Nisso é diferente de todos os signos que podem ser conformes, fiéis, ajustados ou não ao que eles designam, mas que jamais são verdadeiros ou falsos. A linguagem é toda ela *discurso*, em virtude desse singular poder de uma palavra que passa por sobre o sistema dos signos em direção ao ser daquilo que é significado.

Mas donde vem esse poder? E que sentido é esse que, transbordando as palavras, funda a proposição? Os gramáticos de *Port-Royal* diziam que o sentido do verbo ser era afirmar. O que indicava bem em que região da linguagem estava seu privilégio absoluto, mas não em que ele consistia. Não se deve compreender que o verbo ser contém a idéia de afir-

modo um pouco diferente, mas não sua função. D. Thiébault. *Grammaire philosophique*. Paris, 1802, t. I, p. 216.

mação, pois esta mesma palavra *afirmação* e o vocábulo *sim* a contêm igualmente[37]; portanto, é antes a afirmação da idéia que se acha assegurada por ele. Mas afirmar uma idéia é enunciar sua existência? – É o que pensa Bauzée, que aí encontra uma razão para que o verbo tenha recolhido em sua forma as variações do tempo: pois a essência das coisas não muda, somente sua existência aparece e desaparece, somente ela tem um passado e um futuro[38]. Sobre isso, observa Condillac que, se a existência pode ser retirada das coisas, é porque ela não é nada mais que um atributo e porque o verbo pode afirmar a morte tanto quanto a existência. A única coisa que o verbo afirma é a coexistência de duas representações: por exemplo, a do verde e da árvore, a do homem e da existência ou da morte; é por isso que o tempo dos verbos não indica aquele em que as coisas existiram no absoluto, mas um sistema relativo de anterioridade ou de simultaneidade das coisas entre si[39]. A coexistência, com efeito, não é um atributo da própria coisa, mas também não é nada mais que uma forma de representação: dizer que o verde e a árvore coexistem é dizer que estão ligados em todas ou na maioria das impressões que recebo.

Assim é que o verbo *ser* teria essencialmente por função reportar toda linguagem à representação que ele designa. O ser em direção ao qual ele transborda os signos não é nem mais nem menos que o ser do pensamento. Comparando a linguagem a um quadro, um gramático do fim do século XVIII define os nomes como formas, os adjetivos como cores e o verbo como a própria tela onde elas aparecem. Tela invisível,

37. Cf. *Logique de Port-Royal*, p. 107 e abade Girard. *Les vrais principes de la langue française*, p. 56.

38. Bauzée. *Grammaire générale*, t. I, pp. 426 ss.

39. Condillac. *Grammaire*, pp. 185-6.

inteiramente recoberta pelo brilho e o desenho das palavras, mas que fornece à linguagem o lugar onde fazer valer sua pintura; o que o verbo designa é finalmente o caráter representativo da linguagem, o fato de que ela tem seu lugar no pensamento e de que a única palavra capaz de transpor o limite dos signos e fundá-los na verdade não atinge jamais senão a própria representação. De sorte que a função do verbo se acha identificada com o modo de existência da linguagem, que ela percorre em toda a sua extensão: falar é, ao mesmo tempo, representar por signos e conferir a signos uma forma sintética comandada pelo verbo. Como o diz Destutt, o verbo é a atribuição, o suporte e a forma de todos os atributos: "O verbo ser acha-se em todas as proposições porque não se pode dizer que uma coisa é de tal maneira sem dizer com isto que ela é... Mas esta palavra *é*, que está em todas as proposições, nelas faz parte sempre do atributo, delas é sempre o começo e a base, o atributo geral e comum."[40]

Vê-se de que modo, atingindo esse ponto de generalidade, a função do verbo não terá senão que dissociar-se, desde que venha a desaparecer o domínio unitário da gramática geral. Quando for liberada a dimensão do gramatical puro, a proposição não será mais que uma unidade de sintaxe. O verbo aí figurará em meio às outras palavras com seu sistema próprio de concordância, de flexões e de regência. E, no outro extremo, o poder de manifestação da linguagem reaparecerá numa questão autônoma, mais arcaica que a gramática. E, durante todo o século XIX, a linguagem será interrogada na sua natureza enigmática de *verbo*: lá onde ele está mais próximo do ser, mais capaz de nomeá-lo, de transmitir ou de fazer cintilar seu sentido fundamental, de torná-lo absolutamente manifesto. De Hegel a Mallarmé, esse espanto diante das relações entre o ser e a linguagem contrabalançará a reintrodução do verbo na ordem homogênea das funções gramaticais.

40. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, p. 64.

IV. A articulação

O verbo *ser*, misto de atribuição e de afirmação, cruzamento do discurso com a possibilidade primeira e radical de falar, define a primeira invariante da proposição, e a mais fundamental. Ao lado dele, de uma parte e de outra, elementos: partes do discurso ou da "oração". Essas regiões são ainda indiferentes e determinadas apenas pela figura tênue, quase imperceptível e central que designa o ser; funcionam, em torno desse "julgador", como a coisa a julgar – o *judicande*, e a coisa julgada – o *judicat*[41]. Como pode esse puro esboço da proposição transformar-se em frases distintas? Como pode o discurso enunciar todo o conteúdo de uma representação?

Porque ele é feito de palavras que *nomeiam*, parte por parte, o que é dado à representação.

A palavra designa, o que quer dizer que, em sua natureza, é nome. Nome próprio, pois que aponta para tal representação e mais nenhuma. Assim é que, em face da uniformidade do verbo – que nunca é mais que o enunciado universal da atribuição – os nomes pululam e ao infinito. Deveria haver tantos nomes quantas coisas a nomear. Mas então cada nome seria tão fortemente vinculado à única representação que ele designa, que não se poderia sequer formular a menor atribuição; e a linguagem recairia abaixo de si mesma: "Se tivéssemos por substantivos somente nomes pró-

41. U. Domergue. *Grammaire générale analytique*, p. 11.

prios, seria preciso multiplicá-los ao infinito. Essas palavras, cuja multidão sobrecarregaria a memória, não poriam ordem alguma nos objetos de nossos conhecimentos, nem, por conseguinte, em nossas idéias, e todos os nossos discursos estariam na maior confusão."[42] Os nomes podem funcionar na frase e permitir a atribuição somente se um dos dois (o atributo ao menos) designar algum elemento comum a várias representações. A generalidade do nome é tão necessária às partes do discurso quanto a designação do ser à forma da proposição.

Essa generalidade pode ser adquirida de duas maneiras. Ou por uma articulação horizontal, agrupando os indivíduos que têm entre si certas identidades, separando aqueles que são diferentes; forma ela então uma generalização sucessiva de grupos cada vez mais amplos (e cada vez menos numerosos); pode também subdividi-los quase ao infinito por distinções novas e atingir assim o nome próprio do qual partiu[43]; toda a ordem das coordenações e das subordinações se acha recoberta pela linguagem e cada um desses pontos aí figura com seu nome; do indivíduo à espécie, desta em seguida ao gênero e à classe, a linguagem se articula exatamente sobre o domínio das generalidades crescentes; são os substantivos que manifestam na linguagem essa função taxinômica: diz-se um animal, um quadrúpede, um cão, um cão-d'água[44]. Ou então por uma articulação vertical – ligada à primeira, pois elas são indispensáveis uma à outra; essa segunda articulação distingue as coisas que subsistem por si mesmas e aquelas – modificações, traços, acidentes, ou caracteres – que

42. Condillac. *Grammaire*, p. 152.

43. Condillac. *Grammaire*, p. 155.

44. *Id.*, *ibid.*, p. 153. Cf. igualmente A. Smith. *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, pp. 408-10.

jamais se podem encontrar em estado independente: em profundidade, as substâncias, na superfície, as qualidades; esse corte – essa metafísica, como dizia Adam Smith[45] – é manifestado no discurso pela presença de adjetivos que designam na representação tudo o que não pode subsistir por si. A articulação primeira da linguagem (se se puser de parte o verbo ser, que é condição tanto quanto parte do discurso) faz-se, pois, segundo dois eixos ortogonais: um que vai do indivíduo singular ao geral; outro que vai da substância à qualidade. No seu cruzamento reside o nome comum; numa extremidade, o nome próprio, na outra, o adjetivo.

Mas esses dois tipos de representação só distinguem as palavras entre si na medida exata em que a representação é analisada segundo esse mesmo modelo. Como o dizem os autores de *Port-Royal*: as palavras "que significam as coisas se chamam nomes *substantivos*, como *terra*, *sol*. Aquelas que significam os modos, marcando ao mesmo tempo o sujeito ao qual convêm se chamam *adjetivos*, como *bom*, *justo*, *redondo*"[46]. Entre a articulação da linguagem e a da representação há, contudo, um jogo. Quando se fala de "brancura", é certamente uma qualidade que se designa, mas é designada por um substantivo: quando se fala dos "humanos", utiliza-se um adjetivo para designar indivíduos que subsistem por si mesmos. Esse desnível não indica que a linguagem obedeça a outras leis além da representação: mas, ao contrário, que ela tem, consigo mesma e na sua espessura própria, relações que são idênticas às da representação. Com efeito, não é ela uma representação desdobrada e não tem ela o poder de combinar, com os elementos da representação, uma representação

45. A. Smith, *loc. cit.*, p. 410.

46. *Logique de Port-Royal*, p. 101.

distinta da primeira, embora não tenha por função e sentido senão representá-la? Se o discurso se apropria do adjetivo que designa uma modificação e fá-lo valer no interior da frase como a *substância* mesma da proposição, então o adjetivo torna-se substantivo; o nome, ao contrário, que se comporta na frase como um acidente, torna-se, por seu turno, adjetivo, mesmo designando, como que pelo passado, substâncias. "Porque a substância é o que subsiste por si mesmo, chamou-se substantivos a todas as palavras que subsistem por si mesmas no discurso, ainda quando signifiquem acidentes. E, ao contrário, chamou-se adjetivos àquelas que significam substância, quando, em sua maneira de significar, devem estar unidas a outros nomes no discurso."[47] Os elementos da proposição têm entre si relações idênticas às da representação; mas essa identidade não é assegurada ponto por ponto, de sorte que toda substância seria designada por um substantivo e todo acidente por um adjetivo. Trata-se de uma identidade global e de natureza: a proposição *é* uma representação; articula-se segundo os mesmos modos que ela; mas compete-lhe poder articular, de uma forma ou de outra, a representação que ela transforma em discurso. Ela é, em si mesma, uma representação que articula outra, com uma possibilidade de desnível que constitui ao mesmo tempo a liberdade do discurso e a diferença das línguas.

Tal é a primeira camada de articulação: a mais superficial, em todo o caso, a mais aparente. Desde logo, tudo pode tornar-se discurso. Mas numa linguagem ainda pouco diferenciada: para religar os nomes, só se dispõe ainda da monotonia do verbo ser e de sua função atributiva. Ora, os elementos da representação se articulam segundo toda uma rede de

47. *Logique de Port-Royal*, pp. 59-60.

relações complexas (sucessão, subordinação, conseqüência) que é necessário fazer passar para a linguagem a fim de que esta se torne realmente representativa. Daí todas as palavras, sílabas, letras mesmo que, circulando entre os nomes e os verbos, devem designar essas idéias a que *Port-Royal* chamava "acessórias"[48]; são necessárias preposições e conjunções; são necessários signos de sintaxe que indiquem as relações de identidade ou de concordância e as de dependência ou de regência[49]: marcas de plural e de gênero, casos de declinações; são necessárias, enfim, palavras que reportem os nomes comuns aos indivíduos que eles designam – esses artigos ou esses demonstrativos a que Lemercier chamava "concretizadores" ou "desabstradores"[50]. Uma tal poeira de palavras constitui uma articulação inferior à unidade do nome (substantivo ou adjetivo) tal como é requerida pela forma nua da proposição: nenhuma delas detém, no seu íntimo e em estado isolado, um conteúdo representativo que seja fixo e determinado; só recobrem uma idéia – mesmo acessória – uma vez ligadas a outras palavras; enquanto os nomes e os verbos são "significativos absolutos", elas só têm significação de um modo relativo[51]. É certo que se dirigem à representação; só existem na medida em que essa, analisando-se, deixa ver a rede interior dessas relações; mas elas próprias só têm valor pelo conjunto gramatical de que fazem parte. Estabelecem na linguagem uma articulação nova e de natureza mista, ao

48. *Ibid.*, p. 101.

49. Duclos. *Commentaire à la "Grammaire de Port-Royal"*. Paris, 1754, p. 213.

50. J.-B. Lemercier. *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*. Paris, 1806, pp. 63-5.

51. Harris. *Hermès*, pp. 30-1. Cf. também A. Smith. *Considérations sur l'origine des langues*, pp. 408-9.

mesmo tempo representativa e gramatical, sem que nenhuma dessas duas ordens possa ajustar-se exatamente à outra.

Eis que a frase se povoa de elementos sintáticos que são de um recorte mais fino que as figuras amplas da proposição. Esse novo recorte coloca a gramática geral perante a necessidade de uma escolha: ou prosseguir a análise por sob a unidade nominal, e fazer surgir, antes da significação, os elementos insignificantes de que é construída, ou então reduzir, por um processo regressivo, essa unidade nominal, reconhecer-lhe medidas mais restritas e encontrar sua eficácia representativa abaixo das palavras completas, nas partículas, nas sílabas e até nas próprias letras. Essas possibilidades são oferecidas – mais: são prescritas – desde o momento em que a teoria das línguas se dá por objeto o discurso e a análise de seus valores representativos. Elas definem o *ponto de heresia* que divide a gramática do século XVIII.

"Suporemos", diz Harris, "que toda significação é, como o corpo, divisível numa infinidade de outras significações, divisíveis, elas mesmas, ao infinito? Seria um absurdo; é preciso pois, necessariamente, admitir que há sons significativos dos quais nenhuma parte pode, por si mesma, ter significação."[52] A significação desaparece desde que são dissociados ou suspensos os valores representativos das palavras: aparecem, em sua independência, materiais que não se articulam com o pensamento e cujos liames não se podem reduzir aos do discurso. Há uma "mecânica" própria às concordâncias, às regências, às flexões, às sílabas e aos sons e, essa mecânica, nenhum valor representativo pode explicar. É preciso tratar a língua como essas máquinas que, pouco a pouco, se aperfeiçoam[53]: em sua forma mais simples, a frase é

52. Harris. *Hermès*, p. 57.

53. A. Smith. *Considérations sur l'origine des langues*, pp. 430-1.

composta apenas de um sujeito, de um verbo, de um atributo; e toda adição de sentido exige uma proposição nova e inteira; assim as mais rudimentares máquinas supõem princípios de movimento que diferem para cada um de seus órgãos. Mas, quando elas se aperfeiçoam, submetem a um só e mesmo princípio todos os seus órgãos que, desse princípio, não são então mais do que intermediários, meios de transformação, pontos de aplicação; do mesmo modo, aperfeiçoando-se, as línguas fazem passar o sentido de uma proposição por órgãos gramaticais que não têm, eles mesmos, valor representativo, mas cujo papel é precisá-lo, religar seus elementos, indicar suas determinações atuais. Numa frase, e num só movimento, podem-se marcar relações de tempo, de conseqüência, de possessão, de localização, que entram realmente na série sujeito-verbo-atributo, mas não podem ser demarcadas por uma distinção tão vasta. Daí a importância assumida, desde Bauzée[54], pelas teorias do complemento, da subordinação. Daí também o papel crescente da sintaxe; na época de Port-Royal, esta era identificada com a construção e a ordem das palavras, portanto, com o desenrolar interior da proposição[55]; com Sicard, ela tornou-se independente: é ela "que comanda para cada palavra sua forma própria"[56]. E assim se esboça a autonomia do gramatical, tal como será definida, bem no fim do século, por Sylvestre de Saci, quando, pela primeira vez, junto com Sicard, distingue a análise lógica da proposição e a gramatical, da frase[57].

54. Bauzée emprega pela primeira vez o termo "complemento". *Grammaire générale*.

55. *Logique de Port-Royal*, pp. 117 ss.

56. Abade Sicard. *Éléments de la grammaire générale*, t. II, p. 2.

57. Sylvestre de Saci. *Principes de la grammaire générale*, 1799. Cf. também U. Domergue. *Grammaire générale analytique*, pp. 29-30.

Compreende-se por que análises desse gênero permaneceram suspensas enquanto o discurso foi o objeto da gramática; desde que se atingisse uma camada de articulação onde os valores representativos se pulverizassem, passava-se para o outro lado da gramática, lá onde ela não tinha mais controle, num domínio que era o do uso e da história – a sintaxe, no século XVIII, era considerada como o lugar do arbitrário, onde se desenvolviam, em sua fantasia, os hábitos de cada povo[58].

Em todo o caso, elas não podiam ser, no século XVIII, nada mais que possibilidades abstratas, não prefigurações do que viria a ser a filologia, mas ramo não-privilegiado de uma escolha. De outro lado, a partir do mesmo ponto de heresia, vê-se desenvolver-se uma reflexão que, para nós e para a ciência da linguagem que construímos desde o século XIX, é desprovida de valor, mas que permitia então manter toda a análise dos signos verbais no interior do discurso. E que, por esse recobrimento exato, fazia parte das figuras positivas do saber. Buscava-se a obscura função nominal que se julgava investida e oculta nessas palavras, nessas sílabas, nessas flexões, nessas letras que a análise demasiado frouxa da proposição deixava passar através de seu crivo. É que afinal, como observavam os autores de Port-Royal, todas as partículas de ligação têm realmente um certo conteúdo, pois que representam a maneira pela qual os objetos são ligados e aquela pela qual eles se encadeiam em nossas representações[59]. Não se pode supor que foram nomes como todos os outros? Porém, em vez de substituírem os objetos, eles teriam tomado o lugar dos gestos com que os homens os indicavam ou simula-

58. Cf. por exemplo, abade Girard. *Les vrais principes de la langue française*. Paris, 1747, pp. 82-3.

59. *Logique de Port-Royal*, p. 59.

vam seus liames e sua sucessão[60]. São essas palavras que, ou perderam pouco a pouco seu sentido próprio (este, com efeito, não era sempre visível, já que ligado aos gestos, ao corpo e à situação do locutor), ou então se incorporavam às outras palavras em que encontravam um suporte estável e a que forneciam, em troca, todo um sistema de modificações[61]. De sorte que todas as palavras, quaisquer que sejam, são nomes adormecidos: os verbos juntaram nomes adjetivos ao verbo ser; as conjunções e as preposições são os nomes de gestos doravante imóveis; as declinações e as conjugações nada mais são que nomes absorvidos. As palavras, agora, podem se abrir e liberar o vôo de todos os nomes que nelas se depositaram. Como dizia Le Bel, a título de princípio fundamental da análise, "não há reunião cujas partes não tenham existido separadamente antes de serem reunidas"[62], o que lhe permitia reduzir todas as palavras a elementos silábicos em que reapareciam enfim os velhos nomes esquecidos – os únicos vocábulos que tiveram a possibilidade de existir ao lado do verbo ser: *Romulus*, por exemplo[63], vem de *Roma* e *moliri* (construir); e *Roma* vem de *Ro*, que designava a força (*Robur*) e de *Ma*, que indicava a grandeza (*magnus*). Do mesmo modo, Thiébault descobre em "*abandonner*" ["abandonar"] três significações latentes: *a*, que "apresenta a idéia da tendência ou da destinação de uma coisa em direção a outra coisa qualquer"; *ban*, que "dá a idéia da totalidade do corpo social", e *do* que indica "o ato pelo qual se renuncia a alguma coisa"[64].

60. Batteux. *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, pp. 23-4.

61. *Id.*, *ibid.*, pp. 24-8.

62. Le Bel. *Anatomie de la langue latine*. Paris, 1764, p. 24.

63. *Id.*, *ibid.*, p. 8.

64. D. Thiébault. *Grammaire philosophique*. Paris, 1802, pp. 172-3.

E se é preciso não ficar nas sílabas, ir até as próprias letras, recolher-se-ão ainda os valores de uma nomeação rudimentar. Nisso empenhou-se maravilhosamente Court de Gébelin, para sua maior glória, e a mais perecível; "o toque labial, o mais fácil de acionar, o mais suave, o mais gracioso, servia para designar os primeiros seres que o homem conhece, aqueles que o cercam e a quem deve tudo" (papai, mamãe, beijo). Em contrapartida, "os dentes são tão firmes quanto os lábios são móveis e flexíveis; as entoações que deles provêm são fortes, sonoras, ruidosas... É pelo toque dental que se *atroa*, que se *retumba*, que se *espanta*; por ele, designam-se os *tambores*, os *timbales*, as *trombetas*". Isoladas, as vogais podem, por sua vez, manifestar o segredo dos nomes milenares em que o uso os encerrou: A para a posse (*haver*), E para a existência, I para o poderio, O para o espanto (os olhos que se arredondam), U para umidade, portanto para o humor[65]. E talvez, nos recônditos mais antigos de nossa história, consoantes e vogais, distinguidas apenas como dois grupos ainda confusos, formassem como que dois únicos nomes que teriam articulado a linguagem humana: as vogais cantantes diziam as paixões; as rudes consoantes, as necessidades[66]. Pode-se ainda distinguir o falar áspero do Norte – floresta das guturais, da fome e do frio – ou as línguas meridionais, todas de vogais, nascidas do matinal encontro de pastores, quando "saíam do puro cristal das fontes os primeiros fogos do amor".

Em toda a sua espessura e até os mais arcaicos sons que pela primeira vez a arrancaram ao grito, a linguagem conserva sua função representativa: em cada uma de suas articulações,

65. Court de Gébelin. *Histoire naturelle de la parole*, 1816, pp. 98-104.

66. Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*. *In*: *Oeuvres*, 1826, t. XIII, pp. 144-51 e 188-92.

desde os tempos mais remotos, ela sempre *nomeou*. Em si mesma, é tão-somente um imenso sussurro de denominações que se sobrepõem, se comprimem, se ocultam e, entretanto, se mantêm para permitir analisar ou compor as mais complexas representações. No interior das frases, ali mesmo onde a significação parece ter um apoio mudo em sílabas insignificantes, há sempre uma nomeação adormecida, uma forma que guarda fechado entre suas paredes sonoras o reflexo de uma representação invisível e todavia inapagável. Para a filologia do século XIX, semelhantes análises permaneceram, no sentido estrito do termo, "letra morta". Não, porém, para toda uma experiência da linguagem – primeiramente esotérica e mística, na época de Saint-Marc, de Reveroni, de Fabre d'Olivet, d'Oegger, depois literária, quando o enigma da palavra ressurge em seu ser maciço, com Mallarmé, Roussel, Leiris ou Ponge. A idéia de que, destruindo as palavras, não são nem ruídos nem puros elementos arbitrários que se reencontram, mas outras palavras que, pulverizadas por sua vez, liberam outras – essa idéia é ao mesmo tempo o negativo de toda a ciência moderna das línguas e o mito no qual transcrevemos os mais obscuros poderes da linguagem, e os mais reais. Sem dúvida, porque arbitrária e porque se pode definir sob que condição é significante, é que a linguagem pode tornar-se objeto de ciência. Mas é porque ela jamais cessou de falar aquém de si mesma, porque valores inesgotáveis a penetram tão longe quanto se pode atingir, que dela podemos falar nesse murmúrio ao infinito em que viceja a literatura. Na época clássica, porém, a relação não era a mesma; as duas figuras se recobriam exatamente: para que a linguagem fosse inteiramente compreendida na forma geral da proposição, era necessário que cada palavra, na menor de suas parcelas, fosse uma nomeação meticulosa.

V. A designação

E, contudo, a teoria da "nomeação generalizada" descobre no extremo da linguagem uma certa relação com as coisas, que é de uma natureza totalmente diferente do que a forma proposicional. Se, no fundo de si mesma, a linguagem tem por função nomear, isto é, suscitar uma representação ou como que mostrá-la com o dedo, ela é indicação e não juízo. Liga-se às coisas por uma marca, uma nota, uma figura associada, um gesto que designa: nada que seja redutível a uma relação de predicação. O princípio da nomeação primeira e da origem das palavras contrabalança a primazia formal do juízo. Como se, de um lado e outro da linguagem, desdobrada em todas as suas articulações, houvesse o ser em seu papel verbal de atribuição e a origem no seu papel de designação primeira. Esta permite substituir por um signo aquilo que é indicado, aquele, ligar um conteúdo a outro. Encontram-se assim, em sua oposição, mas também em sua mútua dependência, as duas funções de liame e de substituição que foram dadas ao signo em geral com seu poder de analisar a representação.

Reconduzir à luz a origem da linguagem é reencontrar o momento primitivo em que ela era pura designação. E com isso se deve, ao mesmo tempo, explicar seu caráter arbitrário (porquanto o que designa pode ser tão diferente daquilo que mostra quanto um gesto do objeto para o qual tende) e sua relação profunda com o que ela nomeia (pois tal sílaba ou tal palavra sempre foram escolhidas para designar tal coisa). À primeira exigência responde a análise da linguagem de ação, à segunda, o estudo das raízes. Elas não se opõem, porém, como no *Crátilo* a explicação pela "natureza" e a explicação pela "lei"; são, ao contrário, absolutamente indispensáveis uma à outra, pois que a primeira explica a substituição do designado pelo signo e a segunda justifica o poder permanente de designação desse signo.

A linguagem de ação, é o corpo que a fala; e contudo não é dada logo de início. O que a natureza permite é apenas que, nas diversas situações em que se encontra, o homem faça gestos; seu rosto é agitado por movimentos; ele emite gritos inarticulados – isto é, que não são "desferidos nem com a língua nem com os lábios"[67]. Tudo isso não é ainda nem linguagem nem mesmo signo, mas efeito e seqüência de nossa animalidade. Esta manifesta agitação tem a seu favor, entretanto, ser universal, visto só depender da conformação de nossos órgãos. Daí a possibilidade que o homem tem de notar a identidade dela em si mesmo e em seus companheiros. Pode, portanto, associar ao grito que ouve do outro, ao trejeito que percebe em seu rosto, as mesmas representações que, tantas vezes, duplicaram seus próprios gritos e seus próprios movimentos. Pode receber essa mímica como a marca e o substituto do pensamento do outro. Como um signo. Tem início a compreensão. Ele pode, em troca, utilizar essa mímica tornada signo para suscitar em seus parceiros a idéia que ele próprio experimenta, as sensações, as necessidades, as dores que ordinariamente são associadas a tais gestos e a tais sons: grito lançado de propósito perante o outro e em direção a um objeto, pura interjeição[68]. Com esse uso combinado do signo (expressão já), algo como uma linguagem está em via de nascer.

Vê-se, por essas análises comuns a Condillac e a Destutt, que a linguagem de ação religa bem, mediante uma gênese,

---

67. Condillac. *Grammaire*, p. 8.

68. Todas as partes do discurso não seriam então mais que os fragmentos decompostos e combinados dessa interjeição inicial. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, p. 75.

a linguagem à natureza. Mais, porém, para dela separá-la que para aí a enraizar. Para marcar sua diferença indelével para com o grito e fundar o que constitui seu artifício. Enquanto for simples prolongamento do corpo, a ação não tem nenhum poder para falar: não é linguagem. Torna-se linguagem, mas ao cabo de operações definidas e complexas: notação de uma analogia de relações (o grito do outro é em relação àquilo que ele experimenta – a incógnita – o que o meu é em relação ao meu apetite ou ao meu susto); inversão do tempo e uso voluntário do signo antes da representação que ele designa (antes de experimentar uma sensação de fome bastante forte para me fazer gritar, emito o grito que lhe é associado); enfim, propósito de fazer nascer no outro a representação correspondente ao grito ou ao gesto (mas com a particularidade de que, emitindo um grito, não faço nascer nem pretendo fazer nascer a sensação da fome, mas a representação da relação entre esse signo e meu próprio desejo de comer). A linguagem só é possível com base nessa imbricação. Não repousa sobre um movimento natural de compreensão ou de expressão, mas sobre as relações reversíveis e analisáveis dos signos e das representações. Não há linguagem quando a representação se exterioriza, mas sim, quando de uma forma combinada, ela destaca de si um signo e se faz por ele representar. Portanto, não é a título de sujeito falante, nem do interior de uma linguagem já feita, que o homem descobre em torno de si signos, que seriam como outras tantas palavras mudas a serem decifradas e tornadas novamente audíveis; é porque a representação se provê de signos que as palavras podem nascer e com elas toda uma linguagem que é tão-somente a organização ulterior de signos sonoros. Apesar do seu nome, a "linguagem de ação" faz surgir a irredutível rede de signo que separa a linguagem da ação.

Com isso, ela funda na natureza o seu artifício. É que os elementos de que essa linguagem de ação é composta (sons, gestos, trejeitos) são propostos sucessivamente pela natureza e contudo não têm, na sua maioria, nenhuma identidade de conteúdo com o que eles designam, mas, sobretudo, relações de simultaneidade ou de sucessão. O grito não se assemelha ao medo, nem a mão estendida à sensação de fome. Uma vez combinados, esses signos ficarão sem "fantasia e sem capricho"[69], pois que foram de uma vez por todas instaurados pela natureza; mas não exprimem a natureza daquilo que designam, pois não são à sua imagem. E, a partir daí, os homens poderão estabelecer uma linguagem convencional: dispõem agora de suficientes signos marcando as coisas para fixarem novos que analisam e combinam os primeiros. No *Discours sur l'origine de l'inégalité*[70], Rousseau salientava que nenhuma língua pode repousar sobre um acordo entre os homens, pois que este já supõe uma linguagem estabelecida, reconhecida e praticada; é preciso, portanto, imaginá-la recebida e não construída pelos homens. De fato, a linguagem de ação confirma essa necessidade e torna inútil essa hipótese. O homem recebe da natureza aquilo com que fazer signos e estes signos lhe servem primeiramente para se entender com os outros homens a fim de escolher aqueles que serão retidos, os valores que se lhes reconhecerá, as regras de seu uso; e servem, em seguida, para formar novos signos segundo o modelo dos primeiros. A primeira forma de acordo consiste em escolher os signos sonoros (mais fáceis de recolher a distância e os únicos utilizáveis de noite), a segunda, em compor, para designar representações vizi-

69. Condillac. *Grammaire*, p. 10.

70. Rousseau. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Cf. Condillac. *Grammaire*, p. 27, n. 1.

nhas. Assim se constitui a linguagem propriamente dita, por uma série de analogias que prolongam lateralmente a linguagem de ação ou, pelo menos, sua parte sonora: assemelha-se a ela e "é essa semelhança que facilitará sua inteligência. Chama-se-lhe analogia... Vedes que a analogia que nos constitui a lei não nos permite escolher os signos ao acaso ou arbitrariamente"[71].

A gênese da linguagem a partir da linguagem de ação escapa inteiramente à alternativa entre a imitação natural e a convenção arbitrária. Lá onde há natureza – nos signos que nascem espontaneamente através de nosso corpo – não há nenhuma semelhança; e lá onde há utilização das semelhanças, já foi estabelecido o acordo voluntário entre os homens. A natureza justapõe as diferenças e as liga à força; a reflexão descobre as semelhanças, as analisa e as desenvolve. O primeiro tempo permite o artifício, mas com um material imposto de maneira idêntica a todos os homens; o segundo exclui o arbitrário mas abre à análise vias que não serão exatamente passíveis de sobreposição para todos os homens e para todos os povos. A lei de natureza é a diferença das palavras e das coisas – a divisão vertical entre a linguagem e aquilo que, por sob ela, lhe cumpre designar; a regra das convenções é a semelhança das palavras entre si, a grande rede horizontal que forma as palavras umas a partir das outras e as propaga ao infinito.

Compreende-se então por que a teoria das raízes de modo algum contradiz a análise da linguagem de ação, mas nela vem muito exatamente alojar-se. As raízes são palavras rudimentares que se encontram, idênticas, num grande número de línguas – em todas talvez; foram impostas pela natureza como gritos involuntários e utilizados espontaneamente pela linguagem de ação. É aí que os homens foram buscá-las para fazê-las figurar nas suas línguas convencionais. E se todos os povos, em todos os climas, escolheram, entre o material da linguagem de ação, essas sonoridades elementares, é porque nelas descobriram, de uma forma porém secundária e refletida, uma semelhança com o objeto que designavam, ou a possibilidade de aplicá-la a um objeto análogo. A semelhança da raiz com o que ela nomeia só adquire seu valor de signo verbal mediante a convenção que uniu os homens e regulou numa língua sua linguagem de ação. É assim que, do interior da representação, os signos se reúnem à natureza mesma daquilo que designam e que se impõe, de modo idêntico, a todas as línguas, tesouro primitivo dos vocábulos.

71. Condillac. *Grammaire*, pp. 11-2.

As raízes podem formar-se de várias maneiras. Por onomatopéia certamente, que não é expressão espontânea, mas articulação voluntária de um signo semelhante: "Fazer com a voz o mesmo ruído que faz o objeto que se quer nomear."[72] Por utilização de uma semelhança experimentada nas sensações: "A impressão da cor vermelha, que é viva, rápida, dura à vista, será muito bem traduzida pelo som *r*, que causa uma impressão análoga no ouvido."[73] Impondo aos órgãos da voz movimentos análogos aos que se tem o propósito de significar: "de sorte que o som que resulta da forma e do movimento natural do órgão posto nesse estado torna-se o nome do objeto": a garganta raspa para designar a fricção de um corpo contra outro, abre-se inteiramente para indicar

72. De Brosses. *Traité de la formation mécanique des langues*. Paris, 1765, p. 9.

73. Abade Copineau. *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*. Paris, 1774, pp. 34-5. [Observe-se que, na língua francesa, "vermelho" começa com *r*: *rouge* (N. do T.).]

uma superfície côncava[74]. Enfim, utilizando, para designar um órgão, os sons que ele produz naturalmente: a articulação *ghen* deu seu nome à garganta, donde ela provém, e usam-se dentais (*d* e *t*) para designar os dentes[75]. Com essas articulações convencionais da semelhança, cada língua pode se prover do seu jogo de raízes primitivas. Jogo restrito, pois que elas são quase todas monossilábicas e existem em muito pequeno número – 200 para a língua hebraica, segundo as estimativas de Bergier[76]; ainda mais restrito se se lembrar que são (por causa dessas relações de semelhança que instituem) comuns à maioria das línguas: De Brosses pensa que, para todos os dialetos da Europa e do Oriente, elas não preenchem, todas juntas, "uma página de papel de cartas". Mas é a partir delas que cada língua, em sua particularidade, vem a se formar: "Seu desenvolvimento é prodigioso. Tal como uma semente de olmo produz uma grande árvore que, lançando novos rebentos de cada raiz, produz, com o tempo, uma verdadeira floresta"[77].

A linguagem pode desenrolar-se agora na sua genealogia. É ela que De Brosses queria expor num espaço de filiações contínuas a que ele chamava "Arqueólogo universal"[78]. No alto desse espaço escrever-se-iam as raízes – bem pouco numerosas – que as línguas da Europa e do Oriente utilizam; sob cada uma, colocar-se-iam as palavras mais complicadas que delas derivam, cuidando, porém, de colocar primeira-

74. De Brosses. *Traité de la formation mécanique des langues*, pp. 16-8.

75. *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 14.

76. Bergier. *Les éléments primitifs des langues*. Paris, 1764, pp. 7-8.

77. De Brosses. *Traité de la formation mécanique des langues*, t. I, p. 18.

78. *Id.*, *ibid.*, p. II, pp. 490-9.

mente as mais próximas delas e de seguir uma ordem bastante cerrada, para que haja entre as palavras sucessivas a menor distância possível. Constituir-se-iam assim séries perfeitas e exaustivas, cadeias absolutamente contínuas, em que as rupturas, se existissem, indicariam incidentalmente o lugar de uma palavra, de um dialeto ou de uma língua hoje desaparecidos[79]. Uma vez constituída essa grande superfície sem costura, ter-se-ia um espaço em duas dimensões que se poderia percorrer em abscissas ou em ordenadas: na vertical, ter-se-ia a filiação completa de cada raiz, na horizontal, as palavras que são utilizadas por determinada língua; quanto mais nos afastássemos das raízes primitivas, mais complicadas e, sem dúvida, mais recentes, seriam as línguas definidas por uma linha transversal, mas, ao mesmo tempo, mais eficácia e finura teriam as palavras para a análise das representações. Assim o espaço histórico e o quadriculado do pensamento estariam exatamente superpostos.

Essa procura das raízes pode afigurar-se um retorno à história e à teoria das línguas-mães que o classicismo, por um instante, parecera manter em suspenso. Na realidade, a análise das raízes não recoloca a linguagem numa história que fosse como que seu meio de nascimento e de transformação. Antes, faz da história o percurso, por etapas sucessivas, do recorte simultâneo da representação e das palavras. A linguagem, na época clássica, não é um fragmento de história que autoriza, em tal ou qual momento, um modo definido de pensamento e de reflexão; é um espaço de análise sobre o qual o tempo e o saber dos homens desenrolam seu percurso. E encontrar-se-ia bem facilmente a prova de que a linguagem não se tornou – ou não voltou a tornar-se – pela

79. "Prefácio". *In*: De Brosses, *op. cit.*, t. I, p. L.

teoria das raízes, um ser histórico, na maneira como, no século XVIII, se procuraram as etimologias. Não se tomava como fio condutor o estudo das transformações materiais da palavra, mas a constância das significações.

Essa procura tinha dois aspectos: definição da raiz, isoladamente das desinências e dos prefixos. Definir a raiz é fazer uma etimologia. Arte que tem suas regras codificadas[80]; é preciso despojar a palavra de todos os traços que nela depositaram as combinações e as flexões; chegar a um elemento monossilábico; seguir esse elemento em todo o passado da língua através das antigas "cartas e glossários"; remontar a outras línguas mais primitivas. E, ao longo de todo esse veio, é preciso certamente admitir que o monossílabo se transforma: todas as vogais podem substituir-se umas às outras na história de uma raiz, pois as vogais são a própria voz que é sem descontinuidade e sem ruptura; as consoantes, em contrapartida, se modificam segundo vias privilegiadas: guturais, linguais, palatais, dentais, labiais, nasais formam famílias de consoantes homófonas, no interior das quais se fazem preferencialmente, mas sem nenhuma obrigação, as mudanças de pronúncia[81]. A única constante indelével que assegura a continuidade da raiz ao longo de toda a sua história é a unidade de sentido: região representativa que persiste indefinidamente. É que "nada talvez pode limitar as induções e tudo lhes pode servir de fundamento desde a semelhança total até as semelhanças mais leves": o sentido das palavras é "a luz mais segura que se possa consultar"[82].

80. Cf. sobretudo Turgot, artigo "Étymologie". *In*: *Encyclopédie*.

81. São essas, com algumas variantes acessórias, as únicas leis de variações fonéticas reconhecidas por De Brosses. *De la formation mécanique des langues*, pp. 108-23. Bergier. *Éléments primitifs des langues*, pp. 45-62. Court de Gébelin. *Histoire naturelle de la parole*, pp. 59-64. Turgot. Artigo "Étymologie".

VI. A derivação

Como ocorre que as palavras que, em sua essência primeira são nomes e designações e que se articulam do modo como se analisa a própria representação, possam afastar-se irresistivelmente de sua significação de origem, adquirir um sentido vizinho, mais amplo ou mais limitado? Mudar não somente de forma, mas de extensão? Adquirir novas sonoridades e também novos conteúdos de sorte tal que, a partir de um equipamento provavelmente idêntico de raízes, as diversas línguas formam sonoridades diferentes e, além disso, palavras cujo sentido não coincide?

As modificações de forma não têm regra, são quase indefinidas e jamais estáveis. Todas as suas causas são externas: facilidade de pronúncia, modos, hábitos, clima – o frio favorece "o silvo labial", o calor, "as aspirações guturais"[83]. Em contrapartida, as alterações de sentido, porque limitadas a ponto de autorizarem uma ciência etimológica, se não absolutamente certa, ao menos "provável"[84] – obedecem a princípios que se podem assinalar. Esses princípios que fomentam a história interior das línguas são todos de ordem espacial. Uns concernem à semelhança visível ou à vizinhança das coisas entre si; outros concernem ao lugar onde se deposi-

82. Turgot. Artigo "Étymologie". *In*: *Encyclopédie*. Cf. De Brosses, p. 420.

83. De Brosses. *Traité de la formation mécanique des langues*, t. I, pp. 66-7.

84. Turgot. Artigo "Étymologie". *In*: *Encyclopédie*.

tam a linguagem e a forma segundo a qual ela se conserva. As figuras e a escrita.

Conhecem-se dois grandes tipos de escrita: a que retraça o sentido das palavras; a que analisa e restitui os sons. Entre elas há uma divisão rigorosa, seja porque se admita que a segunda prevaleceu, em certos povos, sobre a primeira, em conseqüência de um verdadeiro "golpe de gênio"[85], seja porque se admita, tão diferentes são uma da outra, que apareceram quase simultaneamente, a primeira nos povos desenhadores, a segunda nos povos cantores[86]. Representar graficamente o sentido das palavras é, na origem, fazer o desenho exato da coisa que ele designa: na verdade, quase não é uma escrita, quando muito uma reprodução pictórica, graças à qual só se podem transcrever as narrativas mais concretas. Segundo Warburton, os mexicanos só conheciam esse processo[87]. A escrita verdadeira começou quando se pôs a representar não mais a própria coisa, mas um dos elementos que a constituem, ou então uma das circunstâncias habituais que a marcam, ou ainda uma outra coisa a que ela se assemelha. Daí três técnicas: a escrita curiológica dos egípcios, a mais grosseira, que utiliza "a principal circunstância de um assunto para ocupar o lugar de tudo" (um arco para uma batalha, uma escada para o cerco das cidades); depois, os hieróglifos "trópicos", um pouco mais aperfeiçoados, que utilizam uma circunstância notável (por ser Deus todo-poderoso, saber tudo e poder vigiar os homens, será representado por um olho); enfim, a escrita simbólica, que se serve de semelhanças mais ou menos ocultas (o sol que se levanta é figurado pela cabeça de um crocodilo, cujos olhos redondos afloram exatamente à

85. Duclos. *Remarques sur la grammaire générale*, pp. 43-4.

86. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, pp. 307-12.

87. Warburton. *Essai sur les hiéroglyphes des egyptiens*. Trad. francesa. Paris, 1744, p. 15.

superfície da água)[88]. Reconhecem-se aí as três grandes figuras da retórica: sinédoque, metonímia, catacrese. E é seguindo a nervura que elas prescrevem que essas linguagens duplicadas por uma escrita simbólica vão poder evoluir. Elas se investem, pouco a pouco, de poderes poéticos; as primeiras nomeações tornam-se o ponto de partida de longas metáforas: estas se complicam progressivamente e logo estão tão longe de seu ponto de origem que se torna difícil reencontrá-lo. Assim nascem as superstições que deixam crer que o sol é um crocodilo ou Deus um grande olho que vigia o mundo; assim nascem igualmente os saberes esotéricos entre aqueles (os sacerdotes) que se transmitem metáforas de geração em geração; assim nascem as alegorias do discurso (tão freqüentes nas mais arcaicas literaturas) e também a ilusão de que o saber consiste em conhecer as semelhanças.

Mas a história da linguagem dotada de uma escrita figurada é logo interrompida. É que com ela é pouco possível realizar progressos. Os signos não se multiplicam com a análise meticulosa das representações, mas com as mais longínquas analogias: de sorte que a imaginação dos povos é mais favorecida que sua reflexão. Credulidade, não ciência. Ademais, o conhecimento necessita de duas aprendizagens: a das palavras primeiro (como para todas as linguagens), em seguida a das siglas, que não têm relação com a pronúncia das palavras; uma vida humana não é demasiado longa para essa dupla educação; e se, além disso, se teve o ensejo de fazer alguma descoberta, não se dispõe de signos para transmiti-la. Inversamente, um signo transmitido, porque não mantém relação intrínseca com a palavra que ele figura, permanece sempre duvidoso: de época em época nunca se pode estar seguro de que

88. *Id., ibid.*, pp. 9-23.

o mesmo som habita a mesma figura. As novidades são portanto impossíveis e as tradições comprometidas. De maneira que o único cuidado dos sábios está em guardar "um respeito supersticioso" para com as luzes recebidas dos ancestrais e para com as instituições que conservam sua herança: "Eles sentem que toda mudança nos costumes acarreta mudança na língua e que toda mudança na língua confunde e aniquila toda a sua ciência."[89] Quando um povo possui somente uma escrita figurada, sua política deve excluir a história ou, pelo menos, toda história que não fosse pura e simples conservação. É aí, nesta relação do espaço com a linguagem, que se situa, segundo Volney[90], a diferença essencial entre o Oriente e o Ocidente. Como se a disposição espacial da linguagem prescrevesse a lei do tempo; como se a língua não chegasse aos homens através da história, mas que inversamente eles só acedessem à história através do sistema de seus signos. É nesse laço da representação, das palavras e do espaço (as palavras representando o espaço da representação, e representando-se por sua vez, no tempo) que se forma, silenciosamente, o destino dos povos.

De fato, com a escrita alfabética, a história dos homens muda inteiramente. Eles transcrevem no espaço não suas idéias mas os sons e, destes, extraem os elementos comuns para formar um pequeno número de signos únicos, cuja combinação permitirá formar todas as sílabas e todas as palavras possíveis. Enquanto a escrita simbólica, pretendendo espacializar as próprias representações, segue a lei confusa das similitudes e faz deslizar a linguagem para fora das formas do pensamento refletido, a escrita alfabética, renunciando a desenhar a representação, transpõe na análise dos sons as regras que valem para a própria razão. De maneira que as letras, embora não representem idéias, combinam-se entre si como as idéias, e as idéias se ligam e se desligam como as letras do alfabeto[91]. A ruptura do paralelismo exato entre representação e grafismo permite alojar a totalidade da linguagem, mesmo escrita, no domínio geral da análise, e apoiar, um sobre outro, o progresso da escrita e o progresso do pensamento[92]. Os mesmos signos gráficos poderão decompor todas as palavras novas e transmitir, sem receio de esquecimento, cada descoberta, desde que tenha sido feita; poder-se-á utilizar o mesmo alfabeto para transcrever diferentes línguas e assim transmitir a um povo as idéias de outro. Sendo muito fácil a aprendizagem desse alfabeto por causa do pequeno número de seus elementos, cada qual poderá consagrar à reflexão e à análise das idéias o tempo que os outros povos desperdiçam para aprender as letras. E assim é que no interior da linguagem, exatamente nessa dobra das palavras onde a análise e o espaço se juntam, nasce a possibilidade primeira mas indefinida do progresso. Na sua raiz, o progresso, tal como é definido no século XVIII, não é um movimento interior à história, é o resultado de uma relação fundamental entre o espaço e a linguagem: "Os signos arbitrários da linguagem e da escrita dão aos homens o meio de assegurar a posse de suas idéias e de comunicá-las aos outros, assim como uma herança sempre avolumada das descobertas de cada século; e o gênero humano, considerado desde sua origem, aparece aos olhos de um filósofo como um todo imenso que tem, ele próprio, como cada indivíduo, sua in-

89. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, t. II, pp. 284-300.
90. Volney. *Les ruines*. Paris, 1791, cap. XIV.

91. Condillac. *Grammaire*, cap. II.
92. Adam Smith. *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 424.

fância e seus progressos."[93] A linguagem confere à perpétua ruptura do tempo a continuidade do espaço, e é na medida em que analisa, articula e recorta a representação, que ela tem o poder de ligar através do tempo o conhecimento das coisas. Com a linguagem, a monotonia confusa do espaço se fragmenta, enquanto se unifica a diversidade das sucessões.

Resta, contudo, um último problema. Pois a escrita é realmente o suporte e a guardiã sempre vigilante dessas análises progressivamente mais finas. Não é, porém, seu princípio. Nem o movimento primeiro. Este é um deslizar comum à atenção, aos signos e às palavras. Numa representação, o espírito pode se vincular e vincular um signo verbal a um elemento que dela faz parte, a uma circunstância que a acompanha, a uma outra coisa, ausente, que lhe é semelhante e que, por causa dela, retorna à memória[94]. Foi realmente assim que a linguagem se desenvolveu e, pouco a pouco, prosseguiu seu desvio a partir das designações primeiras. Na origem tudo tinha um nome – nome próprio ou singular. Depois o nome vinculou-se a um único elemento dessa coisa e se aplicou a todos os outros indivíduos que o continham igualmente: não é mais a tal carvalho que se deu o nome de *árvore*, mas a tudo o que continha ao menos tronco e galhos. O nome vinculou-se também a uma circunstância marcante: a *noite* não designou o fim deste dia, mas a faixa de obscuridade que separa todos os poentes de todas as auroras. Vinculou-se enfim a analogias: chamou-se *folha* a tudo o que fosse fino e leve como uma folha de árvore[95]. A análise progressiva e a articulação mais desenvolvida da linguagem, que permitem dar um só nome a várias coisas, efetuaram-se seguindo o fio destas figuras fundamentais que a retórica conhece bem: sinédoque, metonímia e catacrese (ou metáfora, se a analogia é menos imediatamente sensível). É que elas não são o efeito de um refinamento de estilo; traem, ao contrário, a mobilidade própria a toda linguagem desde que espontânea: "Compõem-se mais figuras num dia de compra no Mercado do que em vários dias de assembléias acadêmicas.[96]" É bem provável que essa mobilidade fosse mesmo muito maior na origem do que hoje: em nossos dias, a análise é tão fina, o crivo tão cerrado, as relações de coordenação e de subordinação tão bem estabelecidas, que as palavras quase não têm ocasião de mover-se de seu lugar. Mas nos primórdios da humanidade, quando as palavras eram raras, quando as representações eram ainda confusas e mal analisadas, quando as paixões as modificavam ou as fundavam simultaneamente, as palavras tinham um grande poder de deslocamento. Pode-se mesmo dizer que as palavras foram figuradas antes de serem próprias: isto é, bastava-lhes terem seu estatuto de nomes singulares para já se expandirem sobre as representações por força de uma retórica espontânea. Como diz Rousseau, falou-se dos gigantes, sem dúvida, antes de se designarem os homens[97]. Designaram-se primeiramente os barcos por suas velas, e a alma, a "Psique", recebeu primitivamente a figura de uma borboleta[98].

De sorte que, no âmago da linguagem falada como da escrita, o que se descobre é o espaço retórico das palavras: esta

93. Turgot. *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750. *In*: *Oeuvres*. Ed. Schelle, p. 215.

94. Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. *In*: *Oeuvres*, t. I, pp. 75-87.

95. Du Marsais. *Traité des tropes*, 1811, pp. 150-1.

96. *Id.*, *ibid.*, p. 2.

97. Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*, pp. 152-3.

98. De Brosses. *Traité de la pronunciation mécanique*, p. 267.

liberdade que o signo tem de vir colocar-se, segundo a análise da representação, sobre um elemento interno, sobre um ponto de sua vizinhança, sobre uma figura análoga. E se as línguas têm a diversidade que constatamos, se, a partir de designações primitivas que, sem dúvida, foram comuns por causa da universalidade da natureza humana, não cessaram de se desenvolver segundo formas diferentes, se tiveram cada qual sua história, seus modos, seus hábitos, seus esquecimentos, é porque as palavras têm seu *lugar* não no *tempo*, mas num *espaço* onde podem encontrar o seu local de origem, deslocar-se, voltar-se sobre si mesmas, e desenvolver lentamente toda uma curva: um espaço *tropológico*. Atinge-se, assim, aquilo mesmo que servira de ponto de partida para a reflexão sobre a linguagem. Entre todos os signos, a linguagem tinha a propriedade de ser sucessiva: não porque ela própria tivesse pertencido a uma cronologia, mas porque estendia em sonoridades sucessivas a simultaneidade da representação. Mas essa sucessão, que analisa e faz surgir uns após outros elementos descontínuos, percorre o espaço que a representação oferece ao olhar do espírito. De sorte que a linguagem não faz mais que colocar numa ordem linear as dispersões representadas. A proposição desdobra e faz ouvir a largura que a retórica torna sensível ao olhar. Sem esse espaço tropológico, a linguagem não seria formada de todos esses nomes comuns que permitem estabelecer uma relação de atribuição. E, sem essa análise das palavras, as figuras teriam permanecido mudas, instantâneas e, apenas distinguidas na incandescência do instante, logo cairiam numa noite em que nem sequer existe tempo.

Desde a teoria da proposição até a da derivação, toda a reflexão clássica da linguagem – tudo isso a que se chamou "gramática geral" – não é mais que o denso comentário desta simples frase: "A linguagem analisa." Nisto é que foi abalada,

no século XVII, toda a experiência ocidental da linguagem – ela, que até então sempre acreditara que a *linguagem falava.*

VII. O quadrilátero da linguagem

Algumas observações para terminar. As quatro teorias – da proposição, da articulação, da designação e da derivação – formam como que os segmentos de um quadrilátero. Opõem-se duas a duas e duas a duas se apóiam. A articulação é o que dá conteúdo à pura forma verbal, vazia ainda, da proposição; preenche-a, mas a ela se opõe como uma nomeação que diferencia as coisas se opõe à atribuição que as religa. A teoria da designação manifesta o ponto de ligação de todas as formas nominais que a articulação recorta; mas opõe-se a esta como a designação instantânea, gestual, perpendicular se opõe ao recorte das generalidades. A teoria da derivação mostra o movimento contínuo das palavras a partir de sua origem, mas o desvio na superfície da representação se opõe ao liame único e estável que liga uma raiz a uma representação. Enfim, a derivação retorna à proposição, pois que sem ela a designação permaneceria dobrada sobre si própria e não poderia adquirir essa generalidade que autoriza um laço de atribuição; contudo a derivação se faz segundo uma figura espacial, enquanto a proposição se desenrola segundo uma ordem sucessiva.

É preciso notar que, entre os vértices opostos desse retângulo, existem como que relações diagonais. Primeiro entre articulação e derivação: se pode haver uma linguagem articulada, com palavras que se justapõem, ou se encaixam ou se ordenam umas às outras, é na medida em que, a partir de seu valor de origem e do ato simples de designação que as

fundou, as palavras não cessaram de derivar, adquirindo uma extensão variável; daí um eixo que atravessa todo o quadrilátero da linguagem; é ao longo dessa linha que se fixa o estado de uma língua: suas capacidades de articulação são prescritas pelo ponto de derivação ao qual ela chegou; aí se definem, ao mesmo tempo, sua postura histórica e seu poder de discriminação. A outra diagonal vai da proposição à origem, isto é, da afirmação envolvida em todo ato de julgar à designação implicada em todo ato de nomear; é ao longo desse eixo que se estabelece a relação das palavras com o que representam: mostra-se aí que as palavras jamais dizem senão o ser da representação, mas nomeiam sempre algo de representado. A primeira diagonal marca o progresso da linguagem em seu poder de especificação; a segunda, o enredamento indefinido entre a linguagem e a representação – o desdobramento que faz com que o signo verbal represente sempre uma representação. Nesta última linha, a palavra funciona como substituto (com seu poder de representar); na primeira, como elemento (com seu poder de compor e de decompor).

No ponto de cruzamento dessas duas diagonais, no centro do quadrilátero, ali onde o desdobramento da representação se descobre como análise e onde o substituto tem o poder de repartir, ali onde se alojam, por conseguinte, a possibilidade e o princípio de uma taxinomia geral da representação, ali há o *nome*. Nomear é, ao mesmo tempo, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la num quadro geral. Toda a teoria clássica da linguagem se organiza em torno desse ser privilegiado e central. Nele se cruzam todas as funções da linguagem, pois é por ele que as representações podem vir a figurar numa proposição. Portanto, é por ele também que o discurso se articula com o conhecimento. É claro que só o juízo pode ser verdadeiro ou falso. Porém, se

todos os nomes fossem exatos, se a análise em que repousam fosse perfeitamente refletida, se a língua fosse "bem-feita", não haveria nenhuma dificuldade para pronunciar juízos verdadeiros, e o erro, no caso em que ocorresse, seria tão fácil de desvendar e tão evidente quanto num cálculo algébrico. Mas a imperfeição da análise e todos os desvios da derivação impuseram nomes a análises, a abstrações ou a combinações ilegítimas. O que não teria inconveniente (como emprestar um nome aos monstros da fábula), se a palavra não se apresentasse como representação de uma representação: de sorte que não se pode pensar uma palavra – por mais abstrata, geral e vazia que seja – sem afirmar a possibilidade daquilo que ela representa. É por isso que, no meio do quadrilátero da linguagem, o nome aparece a um tempo como o ponto para o qual convergem todas as estruturas da língua (é sua figura mais íntima, a mais bem protegida, o puro resultado interior de todas as suas convenções, de todas as suas regras, de toda a sua história) e como o ponto a partir do qual toda a linguagem pode entrar numa relação com a verdade pela qual será julgada.

Aí se trava toda a experiência clássica da linguagem: o caráter reversível da análise gramatical que é, num só movimento, ciência e prescrição, estudo das palavras e regra para construí-las, utilizá-las, reformá-las na sua função representativa; o nominalismo fundamental da filosofia desde Hobes até a Ideologia, nominalismo que não é separável de uma crítica da linguagem e de toda essa desconfiança em relação às palavras gerais e abstratas que se encontra em Malebranche, em Berkeley, em Condillac e em Hume; a grande utopia de uma linguagem perfeitamente transparente em que as próprias coisas seriam nomeadas sem confusão, quer por um sistema totalmente arbitrário mas exatamente refletido (língua arti-

ficial), quer por uma linguagem tão natural que traduzisse o pensamento como o rosto quando exprime uma paixão (é com essa linguagem feita de signos imediatos que Rousseau sonhou no primeiro de seus *Diálogos*). Pode-se dizer que é o Nome que organiza todo o discurso clássico; falar ou escrever não é dizer as coisas ou se exprimir, não é jogar com a linguagem, é encaminhar-se em direção ao ato soberano de nomeação, é ir, através da linguagem, até o lugar onde as coisas e as palavras se ligam em sua essência comum, e que permite dar-lhes um nome. Mas, uma vez enunciado esse nome, toda a linguagem que a ele conduziu ou que se atravessou para atingi-lo, nele se reabsorve e se desvanece. De sorte que, em sua essência profunda, o discurso clássico tende sempre a esse limite; mas só subsiste se o recuar. Ele caminha no adiamento incessantemente mantido do Nome. É por isso que, em sua possibilidade mesma, está ligado à retórica, isto é, a todo esse espaço que rodeia o nome, fá-lo oscilar em torno daquilo que ele representa, deixa aparecer os elementos ou a vizinhança ou as analogias daquilo que ele nomeia. As figuras que o discurso atravessa asseguram o retardamento do nome, que vem no último momento preenchê-las e aboli-las. O nome é o *termo* do discurso. E talvez toda a literatura clássica resida nesse espaço, nesse movimento para atingir um nome sempre temível porque mata, ao mesmo tempo que esgota, a possibilidade de falar. É esse movimento que conduziu a experiência da linguagem desde a confissão tão discreta da *Princesse de Clèves* até a imediata violência de *Juliette.* Aqui, a nomeação se oferece enfim na sua mais simples nudez, e as figuras da retórica, que até então a mantinham em suspenso, oscilam e se tornam as figuras indefinidas do desejo que os mesmos nomes sempre repetidos se exaurem em percorrer, sem que jamais lhes seja dado atingir-lhes o limite.

Toda a literatura clássica se aloja no movimento que vai da figura do nome ao próprio nome, passando da tarefa de nomear ainda a mesma coisa por novas figuras (é o preciosismo) à de nomear por palavras enfim precisas o que jamais o fora ou permanecera adormecido nas dobras de longínquas palavras: tais como esses segredos da alma, essas impressões nascidas no limite das coisas e do corpo, para as quais a linguagem da *Cinquième promenade* tornou-se espontaneamente límpida. O romantismo acreditará ter rompido com a era precedente, porque terá aprendido a nomear as coisas por seu nome. Na verdade, todo o classicismo tendia a isso: Hugo cumpriu a promessa de Voiture. Mas por isso mesmo o nome deixa de ser a recompensa da linguagem; torna-se sua enigmática matéria. O único momento – intolerável e por longo tempo enterrado no segredo – em que o nome foi ao mesmo tempo realização e substância da linguagem, promessa e matéria bruta, deu-se quando, com Sade, foi ele atravessado em toda a sua extensão pelo desejo, do qual era o lugar de aparição, a saciedade e o indefinido recomeço. Daí o fato de que a obra de Sade desempenhe em nossa cultura o papel de um incessante murmúrio primordial. Com essa violência do nome enfim pronunciado por si mesmo, a linguagem emerge na sua brutalidade de coisa; as outras "partes da oração", por sua vez, ganham autonomia, escapam à soberania do nome, deixam de formar em torno dele uma ronda acessória de ornamentos. E, visto que não há mais beleza singular em "reter" a linguagem em torno e à margem do nome, em fazê-la mostrar o que ela não diz, haverá um discurso não-discursivo, cujo papel consistirá em manifestar a linguagem em seu ser bruto. É a esse ser próprio da linguagem que o século XIX chamará o Verbo (por oposição ao "verbo" dos clássicos, cuja função é vincular, discreta mas conti-

nuamente, a linguagem ao ser da representação). E o discurso que detém esse ser e o libera para ele próprio é a literatura.

Em torno desse privilégio clássico do nome, os segmentos teóricos (proposição, articulação, designação e derivação) definem a moldura do que foi então a experiência da linguagem. Analisando-os passo a passo, não se tratava de fazer uma história das concepções gramaticais dos séculos XVII e XVIII, nem de estabelecer o perfil geral daquilo que os homens puderam pensar a propósito da linguagem. Tratava-se de determinar sob que condições a linguagem podia tornar-se objeto de um saber e entre que limites se desdobrava esse domínio epistemológico. Não calcular o denominador comum das opiniões, mas definir a partir de que era possível haver opiniões – tais ou quais – sobre a linguagem. É por isso que esse retângulo desenha mais uma periferia que uma largura interior, e mostra de que modo a linguagem se imbrica com o que lhe é exterior e indispensável. Viu-se que só havia linguagem em virtude da proposição: sem a presença, ao menos implícita, do verbo *ser* e da relação de atribuição que ele autoriza, não se está lidando com linguagem mas com signos iguais aos outros. A forma proposicional estabelece como condição da linguagem a afirmação de uma relação de identidade ou de diferença: só se fala na medida em que essa relação é possível. Mas os outros três segmentos teóricos envolvem uma exigência totalmente diversa: para que haja derivação das palavras a partir de sua origem, para que já haja pertença originária de uma raiz à sua significação, para que haja, enfim, um recorte articulado das representações, é preciso haver, desde a mais imediata experiência, um rumor analógico das coisas, semelhanças que se dão de início. Se tudo fosse absoluta diversidade, o pensamento seria votado à singularidade, e, como a estátua de Condillac antes de ter começado a se lembrar e a comparar, seria ele votado

à dispersão absoluta e à absoluta monotonia. Não haveria nem memória nem imaginação possíveis, nem, por conseqüência, reflexão. E seria impossível comparar as coisas entre si, definir-lhes os traços idênticos e fundar um nome comum. Não haveria linguagem. Se a linguagem existe é que, por sob identidades e diferenças, há o fundo das continuidades, das semelhanças, das repetições, dos entrecruzamentos naturais. A semelhança, que é excluída do saber desde o começo do século XVII, constitui sempre a orla exterior da linguagem: o anel que contorna o domínio daquilo que se pode analisar, pôr em ordem e conhecer. É o murmúrio que o discurso dissipa, mas sem o qual ele não poderia falar.

Pode-se apreender agora qual seja a unidade sólida e cerrada da linguagem na experiência clássica. É ela que, pelo jogo de uma designação articulada, faz entrar a semelhança na relação proposicional. Quer dizer, num sistema de identidades e de diferenças, tal como é fundado pelo verbo *ser* e manifestado pela rede dos *nomes*. A tarefa fundamental do "discurso" clássico consiste em *atribuir um nome às coisas* e *com esse nome nomear o seu ser*. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das idéias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma língua bem-feita, era ciência – nomenclatura e taxinomia.

CAPÍTULO V

CLASSIFICAR

I. O que dizem os historiadores

As histórias das idéias ou das ciências – aqui designadas somente pelo seu perfil médio – imputam ao século XVII, e sobretudo ao século XVIII, uma curiosidade nova: aquela que os fez, se não descobrir, pelo menos dar uma amplitude e uma precisão até então insuspeitadas às ciências da vida. A esse fenômeno atribuem-se tradicionalmente um certo número de causas e várias manifestações essenciais.

Do lado das origens ou dos motivos, colocam-se os privilégios novos da observação: os poderes que lhe seriam atribuídos desde Bacon e os aperfeiçoamentos técnicos que lhe teria ocasionado a invenção do microscópio. Arrola-se aí igualmente o prestígio então recente das ciências físicas, que forneciam um modelo de racionalidade; desde que foi possível, pela experimentação e pela teoria, analisar as leis do movimento ou as do reflexo do raio luminoso, não seria normal buscar, por experiências, observações ou cálculos, as leis que poderiam organizar o domínio mais complexo, mas vizi-

nho, dos seres vivos? O mecanismo cartesiano, que constituiu mais tarde um obstáculo, teria sido primeiro como que o instrumento de uma transferência, e teria conduzido, um pouco à sua revelia, da racionalidade mecânica à descoberta desta outra racionalidade que é a do ser vivo. Os historiadores das idéias colocam um tanto confusamente, ainda do lado das causas, preocupações diversas: o interesse econômico pela agricultura, de que a Fisiocracia foi um testemunho, mas também os primeiros esforços de uma agronomia; a meio caminho entre a economia e a teoria, a curiosidade pelas plantas e pelos animais exóticos que se tenta aclimatar e dos quais as grandes viagens de pesquisa ou de exploração – a de Tournefort ao Oriente Médio, a de Adanson ao Senegal – trazem descrições, gravuras e espécimes: e sobretudo ainda, a valorização ética da natureza, com todo esse movimento a princípio ambíguo, pelo qual se "investem" – quer se seja aristocrata ou burguês – dinheiro e sentimento numa terra que, por longo tempo, as épocas precedentes haviam abandonado. No coração do século XVIII, Rousseau herboriza.

No registro das manifestações, os historiadores assinalam, em seguida, as formas variadas que assumiram essas ciências novas da vida e o "espírito", por assim dizer, que as dirigiu. Elas teriam sido mecanicistas, de início, sob a influência de Descartes, e até o fim do século XVII; os primeiros esforços de uma química apenas esboçada as teriam então marcado, mas, durante todo o século XVIII, os temas vitalistas teriam assumido ou reassumido seu privilégio, para se formularem, enfim, numa teoria unitária – esse vitalismo que, sob formas um pouco diferentes, Bordeu e Barthez professam em Montpellier, Blumenbach, na Alemanha, Diderot e depois Bichat, em Paris. Sob esses diferentes regimes teóricos, questões quase sempre as mesmas teriam sido colocadas, recebendo a cada vez soluções diferentes: possibilidade de classificar os seres vivos – só uns, como Lineu, sustentando que toda a natureza pode entrar numa taxinomia; outros, como Buffon, que ela é demasiado diversa e demasiado rica para ajustar-se a um quadro tão rígido; processo da geração para aqueles, mais mecanicistas, que são partidários da pré-formação, e outros que crêem num desenvolvimento específico dos germens; análise dos funcionamentos (a circulação, após Harvey, a sensação, a motricidade e, no final do século, a respiração).

Através desses problemas e das discussões que eles suscitam, torna-se um jogo para os historiadores reconstituir os grandes debates que, como se diz, dividiram a opinião e as paixões dos homens, assim como seu raciocínio. Crê-se assim reencontrar vestígios de um conflito maior entre uma teologia que aloja, sob cada forma e em todos os movimentos, a providência de Deus, a simplicidade, o mistério e a solicitude de suas vias e uma ciência que já busca definir a autonomia da natureza. Depara-se também com a contradição entre uma ciência demasiado arraigada ao velho primado da astronomia, da mecânica e da óptica e uma outra que já suspeita sobre o que pode haver de irredutível e de específico nos domínios da vida. Enfim, os historiadores vêem delinear-se, como que sob seus olhos, a oposição entre os que crêem na imobilidade da natureza – à maneira de Tournefort e sobretudo Lineu – e os que, como Bonnet, Benoît de Maillet e Diderot, já pressentem a grande potência criadora da vida, seu inesgotável poder de transformação, sua plasticidade e esse fluxo no qual ela envolve todas as suas produções, inclusive nós mesmos, num tempo de que ninguém é senhor. Bem antes de Darwin e bem antes de Lamarck, o grande debate do evolucionismo teria sido aberto pelo *Telliamed*,

a *Palingénesie* e o *Rêve de D'Alembert*. O mecanicismo e a teologia, apoiados um no outro ou contestando-se incessantemente, manteriam a idade clássica o mais próximo possível de sua origem – do lado de Descartes e de Malebranche; do outro lado, a irreligião e toda uma intuição confusa da vida, por sua vez em conflito (como em Bonnet) ou em cumplicidade (como em Diderot), a atrairiam em direção ao seu mais próximo futuro: em direção ao século XIX, que se supõe ter fornecido às tentativas ainda obscuras e amarradas do século XVIII sua realização positiva e racional numa ciência da vida, que não teve necessidade de sacrificar a racionalidade para manter, no mais vivo de sua consciência, a especificidade do ser vivo e esse calor um pouco subterrâneo que circula entre ele – objeto de nosso conhecimento – e nós, que estamos aí para conhecê-lo.

Inútil voltar aos pressupostos de tal método. Basta mostrar aqui suas conseqüências: a dificuldade de apreender a rede capaz de ligar, umas às outras, pesquisas tão diversas como as tentativas de taxinomia e as observações microscópicas; a necessidade de registrar como fatos de observação os conflitos entre os fixistas e os que não o são, ou entre os partidários do método e os partidários do sistema; a obrigação de dividir o saber em duas tramas que se imbricam, embora estranhas uma à outra: a primeira, definida pelo saber já acumulado (a herança aristotélica ou escolástica, o peso do cartesianismo, o prestígio de Newton), a segunda, pelo que ainda se ignorava (a evolução, a especificidade da vida, a noção de organismo); e, sobretudo, a aplicação de categorias que são rigorosamente anacrônicas em relação a esse saber. De todas, a mais importante é evidentemente a de vida. Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a

repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural.*

II. A história natural

Como pôde a idade clássica definir esse domínio da "história natural", cuja evidência hoje e cuja unidade mesma nos parecem tão longínquas e como que já confusas? Que campo é esse em que a natureza apareceu próxima de si mesma o bastante para que os indivíduos que ela envolve pudessem ser classificados, e suficientemente afastada de si, para que o devessem ser pela análise e pela reflexão?

Tem-se a impressão – e diz-se com muita freqüência – que a história da natureza deve seu aparecimento ao malogro do mecanicismo cartesiano. Quando finalmente se revelou impossível fazer entrar o mundo inteiro nas leis do movimento retilíneo, quando a complexidade do vegetal e do animal resistiu suficientemente às formas simples da substância extensa, então foi necessário que a natureza se manifestasse em sua estranha riqueza; e a minuciosa observação dos seres vivos teria nascido nessas plagas, de onde o cartesianismo acabava de se retirar. Infelizmente as coisas não se passam com essa simplicidade. Pode ser – e isto ainda estaria por examinar – que uma ciência nasça de outra; jamais, porém, uma ciência pode nascer da ausência de outra, nem do fracasso, nem mesmo do obstáculo encontrado por outra. De fato, a possibilidade da história natural, com Ray, Jonston,

Christophe Knaut, é contemporânea do cartesianismo e não do seu fracasso. A mesma *epistémê* autorizou tanto a mecânica, desde Descartes até D'Alembert quanto a história natural de Tournefort a Daubenton.

Para que a história natural aparecesse, não foi preciso que a natureza se adensasse, se obscurecesse e multiplicasse seus mecanismos, até adquirir o peso opaco de uma história que apenas se pode delinear e descrever, sem se poder medir, calcular nem explicar: foi preciso – e muito ao contrário – que a História se tornasse Natural. O que existia no século XVI e até meados do século XVII eram histórias: Belon escrevera uma *História da natureza das aves*; Duret, uma *História admirável das plantas*; Aldrovandi, uma *História das serpentes e dos dragões.* Em 1657, Jonston publica uma *História natural dos quadrúpedes.* Certamente essa data de nascimento não é rigorosa[1]; está aqui somente para simbolizar uma referência e assinalar de longe o enigma aparente de um acontecimento. Esse acontecimento é a súbita decantação, no domínio da *História*, de duas ordens, doravante diferentes, de conhecimento. Até Aldrovandi, a História era o tecido inextrincável e perfeitamente unitário daquilo que se vê das coisas e de todos os signos que foram nelas descobertos ou nelas depositados: fazer a história de uma planta ou de um animal era tanto dizer quais são seus elementos ou seus órgãos, quanto as semelhanças que se lhe podem encontrar, as virtudes que se lhe atribuem, as lendas e as histórias com que se misturou, os brasões onde figura, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os alimentos que ele fornece, o que os antigos relatam dele, o que os viajantes dele podem dizer. A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no

1. J. Ray, em 1686, escreveu ainda uma *Historia plantarum generalis.*

interior de toda a rede semântica que o ligava ao mundo. A divisão, para nós evidente, entre o que vemos, o que os outros observaram e transmitiram, o que os outros enfim imaginam ou em que crêem ingenuamente, a grande tripartição, aparentemente tão simples e tão imediata, entre a *Observação*, o *Documento* e a *Fábula* não existia. E não porque a ciência hesitasse entre uma vocação racional e todo um peso de tradição ingênua, mas por uma razão bem mais precisa e bem mais constringente é que os signos faziam parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos da representação.

Quando Jonston escreveu sua *História natural dos quadrúpedes*, saberia ele a respeito mais que Aldrovandi, meio século antes? Não muito, afirmam os historiadores. Mas a questão não está aí ou, se se quiser colocá-la nesses termos, é preciso responder que Jonston sabe a respeito muito menos que Aldrovandi. Este, a propósito de todo animal estudado, desenvolvia, e no mesmo nível, a descrição de sua anatomia e as maneiras de capturá-lo; sua utilização alegórica e seu modo de geração; seu *habitat* e os templos de suas lendas; sua nutrição e a melhor maneira de torná-lo saboroso. Jonston subdivide seu capítulo sobre o cavalo em 12 rubricas: nome, partes anatômicas, habitação, idades, geração, vozes, movimentos, simpatia e antipatia, utilizações, usos medicinais[2]. Nada disso faltava em Aldrovandi, mas havia muito mais. E a diferença essencial reside nessa *falta.* Toda a semântica animal ruiu como uma parte morta e inútil. As palavras que eram entrelaçadas ao animal foram desligadas e subtraídas: e o ser vivo, em sua anatomia, em sua forma, em seus costumes, em seu nascimento e em sua morte, aparece

2. Jonston. *Historia naturelis de quadripedidus*. Amsterdam, 1657, pp. 1-11.

como que nu. A história natural encontra seu lugar nessa distância agora aberta entre as coisas e as palavras – distância silenciosa, isenta de toda sedimentação verbal e, contudo, articulada segundo os elementos da representação, aqueles mesmos que, de pleno direito, poderão ser nomeados. As coisas beiram as margens do discurso, porque aparecem no âmago da representação. Portanto, não é no momento em que se renuncia a calcular que se começa enfim a observar. Na constituição da história natural, com o clima empírico em que se desenvolve, não se deve ver a experiência forçando, bem ou mal, o acesso de um conhecimento que espreitava alhures a verdade da natureza; a história natural – eis por que ela apareceu precisamente nesse momento – é o espaço aberto na representação por uma análise que se antecipa à possibilidade de nomear; é a possibilidade de *ver* o que se poderá *dizer*, mas que não se poderia dizer depois, nem ver, a distância, se as coisas e as palavras, distintas umas das outras, não se comunicassem, desde o início, numa representação. A ordem descritiva que Lineu, bem após Jonston, proporá à história natural é muito característica. Segundo ele, todo capítulo concernente a um animal qualquer deve ter os seguintes passos: nome, teoria, gênero, espécie, atributos, uso e, para terminar, *Litteraria*. Toda a linguagem depositada pelo tempo sobre as coisas é repelida ao último limite, como um suplemento em que o discurso se relatasse a si mesmo e relatasse as descobertas, as tradições, as crenças, as figuras poéticas. Antes dessa linguagem da linguagem, é a própria coisa que aparece nos seus caracteres próprios, mas no interior dessa realidade que, desde o início, foi recortada pelo nome. A instauração, na idade clássica, de uma ciência natural não é o efeito direto ou indireto da transferência de uma racionalidade formada alhures (a propósito da geometria ou da mecânica). É uma formação distinta, tendo sua arqueologia própria, ainda que

ligada (mas segundo o modo da correlação e da simultaneidade) à teoria geral dos signos e ao projeto de *máthêsis* universal.

A velha palavra história muda então de valor e reencontra talvez uma de suas significações arcaicas. Em todo o caso, se é verdade que o historiador, no pensamento grego, foi realmente aquele que *vê* e que narra a partir de seu olhar, nem sempre foi assim em nossa cultura. Foi, aliás, bem tarde, no limiar da idade clássica, que ele tomou ou retomou esse papel. Até meados do século XVII, o historiador tinha por tarefa estabelecer a grande compilação dos documentos e dos signos – de tudo o que, através do mundo, podia constituir como que uma marca. Era ele o encarregado de restituir linguagem a todas as palavras encobertas. Sua existência se definia menos pelo olhar que pela repetição, por uma palavra segunda que pronunciava de novo tantas palavras ensurdecidas. A idade clássica confere à história um sentido totalmente diferente: o de pousar pela primeira vez um olhar minucioso sobre as coisas e de transcrever, em seguida, o que ele recolhe em palavras lisas, neutralizadas e fiéis. Compreende-se que, nessa "purificação", a primeira forma de história que se constituiu tenha sido a história da natureza. Pois, para construir-se, ela tem necessidade apenas de palavras aplicadas sem intermediário às coisas mesmas. Os documentos dessa história nova não são outras palavras, textos ou arquivos, mas espaços claros onde as coisas se justapõem: herbários, coleções, jardins; o lugar dessa história é um retângulo intemporal, onde, despojados de todo comentário, de toda linguagem circundante, os seres se apresentam uns ao lado dos outros, com suas superfícies visíveis, aproximados segundo seus traços comuns e, com isso, já virtualmente analisados e portadores apenas de seu nome. Diz-se freqüentemente que a constituição dos jardins botânicos e das coleções zoológicas traduzia uma nova curiosidade para com

as plantas e os animais exóticos. De fato, já desde muito eles haviam suscitado interesse. O que mudou foi o espaço em que podem ser vistos e donde podem ser descritos. No Renascimento, a estranheza animal era um espetáculo; figurava nas festas, nos torneios, nos combates fictícios ou reais, nas reconstituições lendárias, onde quer que o bestiário desdobrasse suas fábulas sem idade. O gabinete de história natural e o jardim, tal como são organizados na idade clássica, substituem o desfile circular do "mostruário" pela exposição das coisas em "quadro". O que se esgueirou entre esses teatros e esse catálogo não foi o desejo de saber, mas um novo modo de vincular as coisas ao mesmo tempo ao olhar e ao discurso. Uma nova maneira de fazer história.

Sabe-se da importância metodológica que assumiram esses espaços e essas distribuições "naturais" para a classificação, nos fins do século XVIII, das palavras, das línguas, das raízes, dos documentos, dos arquivos, em suma, para a constituição de todo um ambiente de história (no sentido agora familiar da palavra), em que o século XIX reencontrará, após esse puro quadro das coisas, a possibilidade renovada de falar sobre palavras. E de falar sobre elas não mais no estilo do comentário, mas segundo um modo que se considerará tão positivo, tão objetivo quanto o da história natural.

A conservação cada vez mais completa do escrito, a instauração de arquivos, sua classificação, a reorganização das bibliotecas, o estabelecimento de catálogos, de repertórios, de inventários representam, no fim da idade clássica, mais que uma sensibilidade nova ao tempo, ao seu passado, à espessura da história, uma forma de introduzir na linguagem já depositada e nos vestígios por ela deixados uma ordem que é do mesmo tipo da que se estabelece entre os seres vivos. E é nesse tempo classificado, nesse devir quadriculado e espacializado que os historiadores do século XIX se empenharão em escrever uma história enfim "verdadeira" – isto é, liberada da racionalidade clássica, de sua ordenação e de sua teodicéia, uma história restituída à violência irruptiva do tempo.

III. A estrutura

Assim disposta e entendida, a história natural tem por condição de possibilidade o pertencer comum das coisas e da linguagem à representação; mas só existe como tarefa, na medida em que coisas e linguagem se acham separadas. Deverá, pois, reduzir essa distância, para conduzir a linguagem o mais próximo possível do olhar e, as coisas olhadas, o mais próximo possível das palavras. A história natural não é nada mais que a nomeação do visível. Daí sua aparente simplicidade e esse modo de proceder que, de longe, parece ingênuo, por ser tão simples e imposto pela evidência das coisas. Tem-se a impressão de que, com Tournefort, com Lineu ou Buffon, se começou enfim a dizer o que desde sempre fora visível mas permanecera mudo ante uma espécie de distração invencível dos olhares. De fato, não foi uma desatenção milenar que subitamente se dissipou, mas um campo novo de visibilidade que se constituiu em toda a sua espessura.

A história natural não se tornou possível porque se olhou melhor e mais de perto. Em sentido estrito, pode-se dizer que a idade clássica se esforçou, se não por ver o menos possível, pelo menos por restringir voluntariamente o campo de sua experiência. A observação, a partir do século XVII, é um conhecimento sensível combinado com condições sistematicamente negativas. Exclusão, sem dúvida, de ouvir-dizer; mas exclusão também do gosto e do sabor, porque com

sua incerteza, com sua variabilidade, não permitem uma análise em elementos distintos que seja universalmente aceitável. Limitação muito estreita do tato na designação de algumas oposições bastante evidentes (como as do liso e do rugoso); privilégio quase exclusivo da vista, que é o sentido da evidência e da extensão, e, por conseqüência, de uma análise *partes extra partes* admitida por todo o mundo: o cego do século XVIII pode perfeitamente ser geômetra, não será naturalista[3]. E, ainda, nem tudo o que se oferece ao olhar é utilizável: as cores, em particular, quase não podem fundar comparações úteis. O campo de visibilidade onde a observação vai assumir seus poderes não passa do resíduo dessas exclusões: uma visibilidade que, além de liberada de qualquer outra carga sensível, é parda. Esse campo, muito mais que o acolhimento enfim atento às próprias coisas, define a condição de possibilidade da história natural e do aparecimento de seus objetos filtrados: linhas, superfícies, formas, relevos.

Dir-se-á talvez que o uso do microscópio compensa essas restrições; e que, se a experiência sensível se estreitava do lado de suas mais duvidosas margens, estendia-se em direção aos objetivos novos de uma observação tecnicamente controlada. De fato, é o mesmo conjunto de condições negativas que limitou o domínio da experiência e tornou possível a utilização de instrumentos de óptica. Para tentar melhor observar através de uma lente, é preciso renunciar a conhecer pelos outros sentidos ou pelo "ouvir-dizer". Uma mudança de escala ao nível do olhar deve ter mais valor que as correlações entre os diversos testemunhos que podem trazer

3. Diderot. *Lettre sur les aveugles*. Cf. Lineu. "Devem-se rejeitar... todas as notas acidentais que não existam na Planta nem para o olho, nem para o tato." (*Philosophie botanique*, p. 258.)

as impressões, as leituras ou as lições. Se o encaixe indefinido do visível em sua própria extensão se oferece melhor ao olhar pelo microscópio, não é por isso superado. E a melhor prova está, sem dúvida, em que os instrumentos de óptica foram utilizados sobretudo para resolver os problemas da geração: isto é, para descobrir de que modo as formas, as disposições, as proporções características dos indivíduos adultos e de sua espécie podem transmitir-se através das idades, conservando sua rigorosa identidade. O microscópio não foi requerido para ultrapassar os limites do domínio fundamental da visibilidade, mas para resolver um dos problemas que ele levantava – a manutenção, no curso das gerações, das formas visíveis. O uso do microscópio fundou-se numa relação não-instrumental entre as coisas e os olhos. Relação que define a história natural. Não dizia Lineu que os *Naturalia*, em oposição aos *Coelestia* e aos *Elementa*, eram destinados a se oferecer diretamente aos sentidos?[4] E Tournefort pensava que, para conhecer as plantas, "antes que escrutar cada uma de suas variações com um escrúpulo religioso", valia mais analisá-las "tais como caem sob os olhos"[5].

Observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa. Ver aquilo que, na riqueza um pouco confusa da representação, pode ser analisado, reconhecido por todos e receber, assim, um nome que cada qual poderá entender: "Todas as similitudes obscuras", diz Lineu, "só são introduzi-

4. Lineu. *Systema naturae*, p. 214. Sobre a utilidade limitada do microscópio, cf. *ibid*., pp. 220-1

5. Tournefort. *Isagoge in rem herbariam*, 1719. Tradução *in* Becker-Tournefort. Paris, 1956, p. 295. Buffon reprova o método de Lineu por repousar sobre caracteres tão tênues que obriga a utilizar o microscópio. De um naturalista a outro, a reprovação, por se servir de um instrumento de óptica, tem valor de objeção teórica.

das para desprestígio da arte"[6]. Desenvolvidas elas próprias, esvaziadas de todas as semelhanças, depuradas até mesmo de suas cores, as representações visuais vão enfim oferecer à história natural o que constitui seu objeto próprio: aquilo mesmo que ela fará passar para essa língua bem-feita que ela pretende construir. Esse objeto é a extensão de que são constituídos os seres da natureza – extensão que pode ser afetada por quatro variáveis. E somente por quatro variáveis: forma dos elementos, quantidade desses elementos, maneira como eles se distribuem no espaço uns em relação aos outros, grandeza relativa de cada um. Como dizia Lineu, num texto capital, "toda nota deve ser tirada do número, da figura, da proporção, da situação"[7]. Por exemplo, quando se estudarem os órgãos sexuais da planta, será suficiente, mas indispensável, enumerar estames e pistilo (ou eventualmente constatar sua ausência), definir a forma que eles mostram, segundo qual figura geométrica são distribuídos na flor (círculo, hexágono, triângulo), qual o seu tamanho em relação aos outros órgãos. Essas quatro variáveis, que se podem aplicar da mesma forma às cinco partes da planta – raízes, caules, folhas, flores, frutos – especificam a extensão que se oferece à representação, o bastante para que seja possível articulá-la numa descrição aceitável por todos: perante o mesmo indivíduo, cada qual poderá fazer a mesma descrição; e, inversamente, a partir de tal descrição, cada um poderá reconhecer os indivíduos que a ela correspondem. Nessa articulação fundamental do visível, o primeiro afrontamento entre a linguagem e as coisas poderá estabelecer-se de uma forma que exclui toda incerteza.

Cada parte visivelmente distinta de uma planta ou de um animal é, portanto, descritível na medida em que pode tomar

6. Lineu. *Philosophie botanique*, § 299.

7. *Id., ibid.*, § 167, cf. também 327.

quatro séries de valores. Esses quatro valores, que afetam um órgão ou elemento qualquer e o determinam, é o que os botânicos denominam sua *estrutura*. "Por estruturas das partes das plantas entende-se a composição e a reunião das peças que formam seu corpo."[8] Ela permite descrever logo o que se vê e de duas maneiras que não são nem contraditórias nem exclusivas. O número e a grandeza podem sempre ser assinalados por um cálculo ou por uma medida; podemos, pois, exprimi-los em termos quantitativos. Em contrapartida, as formas e as disposições devem ser descritas por outros procedimentos: quer pela identificação a formas geométricas, quer por analogias que devem ser, todas elas, "da maior evidência"[9]. É assim que se podem descrever certas formas bastante complexas a partir de sua semelhança muito visível com o corpo humano, que serve como que de reserva aos modelos da visibilidade e constituiu espontaneamente juntura entre o que se pode ver e o que se pode dizer[10].

Limitando e filtrando o visível, a estrutura lhe permite transcrever-se na linguagem. Por ela, a visibilidade do animal ou da planta passa por inteiro para o discurso que a recolhe. E, no final, talvez lhe ocorra restituir-se ela própria ao olhar, através das palavras, como nesses caligramas botânicos com que sonhava Lineu[11]. Ele queria que a ordem da descrição, sua repartição em parágrafos e até seus módulos tipográficos reproduzissem a figura da própria planta. Que o

8. Tournefort. *Éléments de botanique*, p. 558.

9. Lineu. *Philosophie botanique*, § 299.

10. Lineu (*Philosophie botanique*, § 331) enumera as partes do corpo humano que podem servir de arquétipos, quer para as dimensões, quer sobretudo para as formas: cabelos, unhas, polegares, palmas, olho, orelha, dedo, umbigo, pênis, vulva, mama.

11. *Id., ibid.*, pp. 328-9.

texto, nas suas variáveis de forma, de disposição e de quantidade, tivesse uma estrutura vegetal. "É belo seguir a natureza: passar da Raiz aos Caules, aos Pecíolos, às Folhas, aos Pedúnculos, às Flores." Era preciso que se separasse a descrição em tantas alíneas quantas são as partes da planta, que se imprimisse em caracteres maiúsculos o que concerne às partes principais, em minúsculos, a análise das "partes das partes". Acrescentar-se-ia o que se conhece ainda da planta à maneira de um desenhista que complete seu esboço por jogos de sombra e de luz: "O bosquejo conterá exatamente toda a história da planta, assim como seus nomes, sua estrutura, seu conjunto exterior, sua natureza, seu uso." Transposta na linguagem, a planta vem nela gravar-se e, sob os olhos do leitor, recompõe sua pura forma. O livro torna-se o herbário das estruturas. E não se diga tratar-se de devaneio de um partidário do sistema que não representa a história natural em toda a sua extensão. Em Buffon, que foi adversário constante de Lineu, a mesma estrutura existe e desempenha o mesmo papel: "O método de investigação se exercerá sobre a forma, sobre a grandeza, sobre as diferentes partes, sobre seu número, sobre sua posição, sobre a substância mesma da coisa."[12] Buffon e Lineu estabelecem o mesmo crivo; seu olhar ocupa sobre as coisas a mesma superfície de contato; os mesmos vãos negros configuram o invisível; as mesmas plagas, claras e distintas, oferecem-se às palavras.

Pela estrutura, aquilo que a representação fornece confusamente e na forma da simultaneidade acha-se assim analisado e oferecido ao desdobramento linear da linguagem. Com efeito, a descrição está para o objeto que se olha como a proposição está para a representação que ela exprime: constitui sua colocação em série, elementos após elementos. Recorde-se, porém, que a linguagem sob sua forma empírica implicava uma teoria da proposição e outra da articulação. Em si mesma, a proposição permanecia vazia; quanto à articulação, só constituía verdadeiramente discurso sob a condição de ser ligada pela função aparente ou secreta do verbo *ser*. A história natural é uma ciência, isto é, uma língua, mas fundada e bem-feita: seu desdobramento proposicional é, de pleno direito, uma articulação; a colocação em série linear dos elementos recorta a representação segundo um modo que é evidente e universal. Enquanto uma mesma representação pode dar lugar a um número considerável de proposições, pois os nomes que a preenchem a articulam segundo modos diferentes, um único e mesmo animal, uma única e mesma planta serão descritos da mesma forma, na medida em que da representação à linguagem reina a estrutura. A teoria da *estrutura*, que percorre, em toda a sua extensão, a história natural na idade clássica superpõe, numa única e mesma função, os papéis que, na linguagem, desempenham a *proposição* e a *articulação.*

E é por aí que ela liga a possibilidade de uma história natural à *máthêsis*. Com efeito, ela remete todo o campo do visível a um sistema de variáveis, cujos valores podem todos ser assinalados, se não por uma quantidade, ao menos por uma descrição perfeitamente clara e sempre finita. Pode-se, por conseguinte, estabelecer entre os seres naturais o sistema das identidades e a ordem das diferenças. Adanson estimava que um dia se poderia tratar a Botânica como uma ciência rigorosamente matemática e que seria lícito formular-lhe problemas como se faz em álgebra ou em geometria: "encontrar o ponto mais sensível que estabelece a linha de separação ou de discussão entre a família das escabiosas e a das madressil-

12. Buffon. *Manière de traiter l'histoire naturelle*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. I, p. 21.

vas"; ou, ainda, encontrar um gênero de plantas conhecido (natural ou artificial, não importa) que está justamente no meio-termo entre a família das Apocináceas e a das Boragináceas[13]. A grande proliferação dos seres na superfície do globo pode entrar, graças à estrutura, ao mesmo tempo na sucessão de uma linguagem descritiva e no campo de uma *máthêsis* que seria ciência geral da ordem. E essa relação constitutiva, tão complexa, instaura-se na simplicidade aparente de um *visível descrito.*

Tudo isso é de grande importância para a definição da história natural quanto ao seu objeto. Este é dado por superfícies e linhas, não por funcionamentos ou invisíveis tecidos. Vêem-se menos a planta e o animal em sua unidade orgânica que pelo recorte visível de seus órgãos. Eles são patas e cascos, flores e frutos, antes de serem respiração ou líquidos internos. A história natural percorre um espaço de variáveis visíveis, simultâneas, concomitantes, sem relação interna de subordinação ou de organização. Nos séculos XVII e XVIII, a anatomia perdeu o papel diretivo que tinha no Renascimento e que reencontrará na época de Cuvier; não que nesse ínterim a curiosidade tenha diminuído, nem o saber regredido, mas sim que a disposição fundamental do visível e do enunciável não passa mais pela espessura do corpo. Daí o primado epistemológico da botânica: é que o espaço comum às palavras e às coisas constituía para as plantas uma grade muito mais acolhedora, muito menos "negra" que para os animais; na medida em que muitos órgãos constitutivos são visíveis na planta e não o são nos animais, o conhecimento taxinômico a partir de variáveis imediatamente perceptíveis foi mais rico e mais coerente na ordem botânica que na ordem zoológica. É

13. Adanson. "Prefácio". *In*: *Famille des plantes*, I, p. CCI.

preciso, pois, inverter o que se diz ordinariamente: não é porque nos séculos XVII e XVIII houve interesse pela botânica que se conduziu o exame para os métodos de classificação. Mas porque não se podia saber e dizer senão num espaço taxinômico de visibilidade é que o conhecimento das plantas devia realmente ter primazia sobre o dos animais.

Jardins botânicos e gabinetes de história natural eram, ao nível das instituições, os correlatos necessários desse recorte. E sua importância para a cultura clássica não lhes vem essencialmente do que eles permitem ver, mas do que escondem e do que, por essa obliteração, eles deixam surgir: disfarçam a anatomia e o funcionamento, ocultam o organismo, para suscitar, ante os olhos que esperam sua verdade, o visível relevo das formas, com seus elementos, seu modo de dispersão e suas medidas. São o livro ordenado das estruturas, o espaço onde se combinam os caracteres e onde se desdobram as classificações. Um dia, no final do século XVIII, Cuvier saqueará os frascos do Museu, quebrá-los-á e dissecará toda a grande conserva clássica da visibilidade animal. Esse gesto iconoclasta, ao qual Lamarck jamais se decidirá, não traduz uma curiosidade nova por um segredo a cujo propósito não se teria tido nem a preocupação, nem a coragem, nem a possibilidade de conhecer. Trata-se, muito mais seriamente, de uma mutação no espaço natural da cultura ocidental: o fim da *história*, no sentido de Tournefort, de Lineu, de Buffon, de Adanson, no sentido igualmente em que Boissier de Sauvages a entendia quando opunha o conhecimento *histórico* do visível ao *filosófico* do invisível, do oculto e das causas[14]; e será também o começo do que, substituindo a ana-

14. Boissier de Sauvages. *Nosologie méthodique*. Trad. francesa. Lyon, 1772, t. I, pp. 91-2.

tomia à classificação, o organismo à estrutura, a subordinação interna ao caráter visível, a série ao quadro, permite precipitar no velho mundo plano e gravado em branco e preto, de animais e de plantas, toda uma massa profunda de tempo à qual se dará o nome renovado de *história*.

IV. O caráter

A estrutura é essa designação do visível que, por uma espécie de triagem pré-lingüística, permite a ele transcrever-se na linguagem. Mas a descrição assim obtida não é mais que um modo de nome próprio: deixa a cada ser sua individualidade estrita e não enuncia nem o quadro a que ele pertence, nem a vizinhança que o cerca, nem o lugar que ocupa. Ela é pura e simples designação. E, para que a história natural se torne linguagem, é preciso que a descrição se torne "nome comum". Viu-se como, na linguagem espontânea, as primeiras designações que concerniam a representações singulares, após terem assumido sua origem na linguagem de ação e nas raízes primitivas, adquiriram, pouco a pouco, por força da derivação, valores mais gerais. A história natural, porém, é uma língua bem-feita: não deve aceitar a imposição da derivação e de sua figura; não deve dar crédito a nenhuma etimologia[15]. É preciso que ela reúna em uma única e mesma operação o que a linguagem de todos os dias mantém separado: deve, a um tempo, designar muito precisamente todos os seres naturais e situá-los ao mesmo tempo num sistema de identidades e de diferenças que os aproxima e os distingue dos outros. A história natural deve assegurar, num

15. Lineu. *Philosophie botanique*, § 258.

só movimento, uma *designação* certa e uma *derivação* controlada. E, como a teoria da estrutura superpunha uma à outra a articulação e a proposição, do mesmo modo a teoria do *caráter* deve identificar os valores designativos e o espaço onde ocorre a sua derivação. "Conhecer as plantas", diz Tournefort, "é saber precisamente os nomes que se lhes deu em relação à estrutura de algumas de suas partes... A idéia do caráter, que distingue essencialmente as plantas umas das outras, deve ser invariavelmente unida ao nome de cada planta."[16]

O estabelecimento do caráter é ao mesmo tempo fácil e difícil. Fácil, porque a história natural não tem de estabelecer um sistema de nomes a partir de representações difíceis de analisar, mas sim de fundá-lo sobre uma linguagem que já se desenrolou na descrição. Nomear-se-á não a partir do que se vê mas a partir dos elementos que a estrutura já fez passar para o interior do discurso. Trata-se de construir uma linguagem segunda a partir dessa linguagem primeira, mas certa e universal. Logo, porém, aparece uma dificuldade maior. Para estabelecer as identidades e as diferenças entre todos os seres naturais, seria preciso ter em conta cada traço que pôde ser mencionado numa descrição. Tarefa infinita que recuaria o advento da história natural para um longínquo inacessível, se não existissem técnicas para contornar a dificuldade e limitar o trabalho de comparação. Pode-se, *a priori*, constatar que essas técnicas são de dois tipos. Ou se fazem comparações totais, mas no interior de grupos empiricamente constituídos, onde o número de semelhanças é manifestamente tão elevado que a enumeração das diferenças não demorará a perfazer-se e assim, pouco a pouco, o estabelecimento das identidades e das distinções poderá ser assegurado.

16. Tournefort. *Éléments de botanique*, pp. 1-2.

Ou então se escolhe um conjunto finito e relativamente limitado de traços, dos quais se estudarão, em todos os indivíduos que se apresentarem, as constâncias e as variações. Este último procedimento é o que se denominou Sistema. O outro, Método. Eles se opõem como se opõe Lineu a Buffon, a Adanson, a Antoine-Laurent de Jussieu. Como se opõe uma concepção rígida e clara da natureza à percepção fina e imediata de seus parentescos. Como se opõe a idéia de uma natureza imóvel à de uma continuidade fervilhante dos seres que se comunicam entre si, se confundem e talvez se transformem uns nos outros... Contudo, o essencial não está nesse conflito das grandes intuições da natureza. Está antes na rede de necessidade que nesse ponto tornou possível e indispensável a escolha entre duas maneiras de constituir a história natural como uma língua. Todo o resto não passa de conseqüência lógica e inevitável.

O *Sistema* delimita, entre os elementos que sua descrição justapõe com minúcia, tais ou quais dentre eles. Eles definem a estrutura privilegiada e na verdade exclusiva, a propósito da qual se estudará o conjunto das identidades e das diferenças. Toda diferença que não recair sobre um desses elementos será reputada indiferente. Se, como o faz Lineu, se escolhem por nota característica "todas as partes diferentes da frutificação"[17], uma diferença de folha, ou de caule, ou de raiz, ou de pecíolo deverá ser sistematicamente negligenciada. Do mesmo modo, toda identidade que não for aquela de um desses elementos não terá valor para a definição do caráter. Em contrapartida, quando, em dois indivíduos, esses elementos são semelhantes, eles recebem uma denominação comum. A estrutura escolhida para ser o lugar das identida-

17. Lineu. *Philosophie botanique*, § 192.

des e das diferenças pertinentes é o que se denomina *caráter.* Segundo Lineu, o caráter se comporá da "mais cuidadosa descrição da frutificação da primeira espécie. Todas as outras espécies do gênero são comparadas à primeira, banindo-se todas as notas discordantes; enfim, após esse trabalho, o caráter se produz"[18].

O sistema é arbitrário em seu ponto de partida, pois que negligencia, de maneira regulada, toda diferença e toda identidade que não recai sobre a estrutura privilegiada. Mas nada impede, de direito, que se possa um dia descobrir, através dessa técnica, um sistema que seria natural; a todas as diferenças no caráter corresponderiam as diferenças de mesmo valor na estrutura geral da planta; e, inversamente, todos os indivíduos ou todas as espécies reunidas sob um caráter comum teriam realmente, em cada uma de suas partes, a mesma relação de semelhança. Mas só se pode aceder ao sistema natural, após se ter estabelecido com certeza um sistema artificial, ao menos em certos domínios do mundo vegetal ou animal. Eis por que Lineu não busca estabelecer de imediato um sistema natural "antes de ser perfeitamente conhecido tudo o que é pertinente"[19] para seu sistema. Por certo, o método natural constitui "o primeiro e último desejo dos botânicos" e todos os seus "fragmentos devem ser buscados com o maior cuidado"[20], como fez o próprio Lineu nas suas *Classes Plantarum*; mas, na falta desse método natural ainda por vir em sua forma certa e acabada, "os sistemas artificiais são absolutamente necessários"[21].

Ademais, o sistema é relativo: pode funcionar com a precisão que se deseje. Se o caráter escolhido é formado de

18. *Id., ibid.*, § 193.
19. Lineu. *Systema naturae*, § 12.
20. Lineu. *Philosophie botanique*, § 77.
21. Lineu. *Systema naturae*, § 12.

uma estrutura ampla, com um número elevado de variáveis, as diferenças aparecerão muito breve, desde que se passe de um indivíduo a outro, mesmo quando lhe for totalmente vizinho: o caráter está então muito próximo da pura e simples descrição[22]. Se, ao contrário, a estrutura privilegiada é estreita e comporta poucas variáveis, as diferenças serão raras e os indivíduos serão agrupados em massas compactas. Escolher-se-á o caráter em função da finura da classificação que se quer obter. Para fundar os gêneros, Tournefort escolheu como caráter a combinação entre a flor e o fruto. Não como Césalpin, por serem as partes mais úteis da planta, mas porque permitiam uma combinatória que era numericamente satisfatória: os elementos tomados de empréstimo às três outras partes (raízes, caules e folhas) eram, com efeito, ou demasiado numerosos, se tratados em conjunto, ou demasiado pouco numerosos, se considerados separadamente[23]. Lineu calculou que os 38 órgãos da geração, comportando cada qual as quatro variáveis do número, da figura, da situação e da proposição, autorizavam 5.576 configurações suficientes para definir os gêneros[24]. Se se quer obter grupos mais numerosos que os gêneros, é preciso apelar para caracteres mais restritos ("caracteres factícios convencionados entre os botânicos") como, por exemplo, só os estames ou só o pistilo: poder-se-ão assim distinguir as classes ou as ordens[25].

Assim, o domínio inteiro do reino vegetal ou animal poderá ser quadriculado. Cada grupo poderá receber um nome.

22. "O caráter natural da espécie é a descrição." (Lineu. *Philosophie botanique*, § 193.)

23. Tournefort. *Éléments de botanique*, p. 27.

24. Lineu. *Philosophie botanique*, § 167.

25. Lineu. *Système sexuel des vegétaux*, p. 21.

De sorte que uma espécie, sem precisar ser descrita, poderá ser designada com a maior precisão pelos nomes dos diferentes conjuntos nos quais se encaixa. Seu nome completo atravessa toda a rede dos caracteres, que se estabelece até as classes mais elevadas. Porém, como observa Lineu, esse nome, por comodidade, deve ficar em parte "silencioso" (não se nomeiam a classe e a ordem), mas a outra parte deve ser "sonora": é preciso nomear o gênero, a espécie e a variedade[26]. A planta, assim reconhecida no seu caráter essencial e designada a partir dele, enunciará, ao mesmo tempo que aquilo que a designa com precisão, o parentesco que a liga às que se lhe assemelham e pertencem ao mesmo gênero (portanto, à mesma família e à mesma ordem). Ela terá recebido, a um só tempo, seu nome próprio e toda a série (manifesta ou oculta) dos nomes comuns nos quais se aloja. "O nome genérico é, por assim dizer, a moeda de bom quilate de nossa república botânica."[27] A história natural terá cumprido a sua tarefa fundamental que é "a disposição e a denominação"[28].

O *Método* é uma outra técnica para resolver o mesmo problema. Em vez de recortar na totalidade descrita os elementos – raros ou numerosos – que servirão de caracteres, o método consiste em deduzi-los progressivamente. Deduzir deve ser aqui tomado no sentido de subtrair. Parte-se – é o que faz Adanson no exame das plantas do Senegal[29] – de uma

26. Lineu. *Philosophie botanique*, § 212.

27. *Id.*, *ibid.*, § 284.

28. *Id.*, *ibid.*, § 151. Essas duas funções, que são garantidas pelo caráter, correspondem exatamente às funções de designação e de derivação que são asseguradas, na linguagem, pelo nome comum.

29. Adanson. *Histoire naturelle du Sénégal*. Paris, 1757.

espécie arbitrariamente escolhida ou dada de início num encontro casual. Faz-se a sua descrição completa, parte por parte e fixando todos os valores que nela tomaram as variáveis. Recomeça-se esse trabalho para a espécie seguinte, dada ela também pelo arbitrário da representação; a descrição deve ser tão completa quanto a primeira, apenas com a diferença de que nada do que tenha sido mencionado na descrição primeira deve ser repetido na segunda. Só são mencionadas as diferenças. Assim para a terceira em relação às duas outras, e isso indefinidamente. De sorte que, no fim das contas, todos os traços diferentes de todos os vegetais terão sido mencionados uma vez, mas nunca mais do que uma vez. E, agrupando em torno das primeiras descrições as que foram feitas em seguida e que se rarefazem na medida em que se progride, vê-se delinear, através do caos primitivo, o quadro geral dos parentescos. O caráter que distingue cada espécie ou cada gênero é o único traço mencionado sobre o fundo das identidades silenciosas. De fato, semelhante técnica seria sem dúvida a mais segura, mas o número de espécies existentes é tal que não seria possível chegar ao termo. Entretanto, o exame das espécies encontradas revela a existência de grandes "famílias", isto é, de amplos grupos nos quais as espécies e os gêneros têm um número considerável de identidades. E tão considerável que eles se assinalam por traços muito numerosos, mesmo para o olhar menos analítico; a semelhança entre todas as espécies de Ranúnculos, ou entre as espécies de Acônitos, aparece imediatamente aos sentidos. Neste ponto, para que a tarefa não seja infinita, é preciso inverter o processo. Admitem-se as grandes famílias que são evidentemente reconhecidas e cujas primeiras descrições definiram, como que às cegas, os traços gerais. São esses traços comuns que se estabelecem agora de maneira positiva; depois, cada vez que se encontrar um gênero ou uma espécie que manifestamente os apresenta, bastará indicar por qual diferença eles se distinguem dos outros que lhes servem como que de circuito natural. O conhecimento de cada espécie poderá ser facilmente adquirido a partir desta caracterização geral: "Dividiremos cada um dos três reinos em várias famílias que reunirão todos os seres que têm entre si relações evidentes, passaremos em revista todos os caracteres gerais e particulares dos seres contidos nessas famílias"; dessa maneira, "poderemos estar seguros de reportar todos esses seres às suas famílias naturais; é assim que, começando pela fuinha e pelo lobo, pelo cão e pelo urso, conheceremos suficientemente o leão, o tigre, a hiena, que são animais da mesma família"[30].

Vê-se de imediato o que opõe método e sistema. Só pode haver um método; pode-se inventar e aplicar um número considerável de sistemas: Adanson definiu 65[31]. O sistema é arbitrário em todo o seu desenrolar, mas uma vez que o sistema de variáveis – o caráter – foi definido de início, não é mais possível modificá-lo, acrescentar-lhe ou retirar-lhe ainda que um só elemento. O método é imposto de fora, pelas semelhanças globais que aproximam as coisas; transcreve imediatamente a percepção no discurso; permanece, em seu ponto de partida, o mais perto possível da descrição; mas lhe é sempre possível trazer ao caráter geral que definiu empiricamente as modificações que se impõem: um traço que se acreditava essencial para um grupo de plantas ou de animais pode muito bem não ser mais que uma particularidade de alguns, desde que se descubram outros que, sem o possuírem, pertencem de maneira evidente à mesma família; o método deve estar sempre pronto a retificar-se a si mesmo.

30. Adanson. *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (edição de 1845), p. 17.
31. Adanson. *Familles des plantes*. Paris, 1763.

Como diz Adanson, o sistema é como que "a regra da falsa posição no cálculo": resulta de uma decisão, mas deve ser absolutamente coerente; o método, ao contrário, é "um arranjo qualquer de objetos ou de fatos aproximados por conveniências ou semelhanças quaisquer, que se exprime por uma noção geral e aplicável a todos esses objetos, sem contudo considerar essa noção fundamental ou esse princípio como absoluto nem invariável, nem tão geral que não possa sofrer exceção... O método só difere do sistema pela idéia que o autor vincula a seus princípios, encarando-os como variáveis no método e como absolutos no sistema"[32].

Ademais, o sistema só pode reconhecer, entre as estruturas do animal ou do vegetal, relações de coordenação: porque o caráter é escolhido, não em razão de sua importância funcional, mas em razão de sua eficácia combinatória; nada prova que, na hierarquia interior do indivíduo, tal forma de pistilo, tal disposição dos estames acarrete tal estrutura; se o germe da Adoxa está entre o cálice e a corola, se no arão os estames estão dispostos entre os pistilos, tudo isso não são nem mais nem menos que "estruturas singulares"[33]: sua pouca importância só vem de sua raridade, ao passo que a igual divisão do cálice e da corola não tem outro valor senão sua freqüência[34]. O método, em contrapartida, porque vai das identidades e das diferenças mais gerais às que o são menos, é suscetível de fazer aparecer relações verticais de subordinação. Com efeito, permite ver quais são os caracteres suficientemente importantes para não serem jamais desmentidos numa dada família. Em relação ao sistema, a inversão é muito importante: os caracteres mais essenciais permitem

32. Adanson. "Prefácio". *In*: *Familles des plantes*, t. I.

33. Lineu. *Philosophie botanique*, § 105.

34. *Id.*, *ibid.*, § 94.

distinguir as famílias mais amplas e mais visivelmente distintas, enquanto para Tournefort ou Lineu o caráter essencial definia o gênero; e bastava à "convenção" dos naturalistas escolher um caráter fictício para distinguir as classes ou as ordens. No método, a organização geral e suas dependências internas dão-lhe primazia sobre a translação lateral de um equipamento constante de variáveis.

Apesar dessas diferenças, sistema e método repousam no mesmo suporte epistemológico. É possível defini-lo numa palavra, dizendo que no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis. No século XVI, a identidade das plantas e dos animais era assegurada pela marca positiva (freqüentemente visível mas por vezes oculta) de que eram portadores: o que, por exemplo, distinguia as diversas espécies de aves não eram as diferenças que havia *entre* elas, mas o fato de que esta caçava de noite, aquela vivia sobre a água, outra se alimentava de carne viva[35]. Todo ser trazia uma marca, e a espécie se media pela extensão de um brasão comum. De sorte que cada espécie se assinalava por si mesma, enunciava sua individualidade, independentemente de todas as outras: ainda que estas não existissem, os critérios de definição para as únicas que permanecessem visíveis não seriam por isso modificados. Mas, a partir do século XVII, não pode mais haver signos senão na análise das representações segundo as identidades e as diferenças. Isso quer dizer que toda designação se deve fazer por certa relação com todas as outras designações possíveis. Conhecer aquilo que pertence propriamente a um indivíduo é ter diante de si a classificação ou a possibilidade

35. Cf. P. Belon. *Histoire de la nature des oiseaux*.

de classificar o conjunto dos outros. A identidade e aquilo que a marca se definem pelo resíduo das diferenças. Um animal ou uma planta não é aquilo que é indicado – ou traído – pelo estigma que se descobre impresso nele; é aquilo que os outros não são; só existe em si mesmo no limite daquilo que dele se distingue. Método e sistema são apenas as duas maneiras de definir as identidades pela rede geral das diferenças. Mais tarde, a partir de Cuvier, a identidade das espécies se fixará também por um jogo de diferenças, mas que aparecerão sobre o fundo das grandes unidades orgânicas com seus sistemas internos de dependência (esqueleto, respiração, circulação): os invertebrados não serão definidos somente pela ausência de vértebras, mas por um certo modo de respiração, pela existência de um tipo de circulação e por toda uma coesão orgânica que desenha uma unidade positiva. As leis internas do organismo tornar-se-ão, no lugar dos caracteres diferenciais, o objeto das ciências da natureza. A classificação, como problema fundamental e constitutivo da história natural, alojou-se, historicamente e de modo necessário, entre uma teoria da *marca* e uma teoria do *organismo*.

V. O contínuo e a catástrofe

No coração dessa língua bem-feita em que se tornou a história natural, persiste um problema. Poderia ocorrer que, no final das contas, a transformação da estrutura em caráter nunca fosse possível e que o nome comum jamais pudesse nascer do nome próprio. Quem pode garantir que as descrições não vão patentear elementos tão diversos de um indivíduo para outro e de uma espécie para outra, que toda tentativa para fundar um nome comum não seria de antemão arruinada? Quem pode assegurar que cada estrutura não seja rigorosamente isolada de toda outra e que não funcione como marca individual? Para que o mais simples caráter possa aparecer, é preciso que ao menos um elemento da estrutura primeiramente considerada se repita em outra. Pois a ordem geral das diferenças que permite estabelecer a disposição das espécies implica um certo jogo de similitudes. Esse problema é isomorfo daquele que já se encontrou a propósito da linguagem[36]: para que um nome comum fosse possível, era preciso que houvesse entre as coisas esta semelhança imediata que permitisse aos elementos significantes circularem ao longo das representações, deslizarem à sua superfície, prenderem-se às suas similitudes, para formarem, finalmente, designações coletivas. Mas para desenhar esse espaço retórico onde os nomes pouco a pouco assumiam seu valor geral, não era necessário determinar o estatuto dessa semelhança, nem se ela estava fundada em verdade; bastava que ela emprestasse bastante força à imaginação. Entretanto, para a história natural, língua bem-feita, essas analogias da imaginação não podem valer como garantias; e é preciso que a história natural encontre o meio de contornar a dúvida radical que a ameaça assim como a qualquer linguagem, dúvida essa que Hume fazia incidir sobre a necessidade da repetição na experiência. Deve haver continuidade na natureza.

Essa exigência de uma natureza contínua não tem inteiramente a mesma forma nos sistemas e nos métodos. Para os partidários do sistema, a continuidade é feita apenas pela justaposição sem falha das diferentes regiões que os caracteres permitem distinguir com clareza; basta uma gradação ininterrupta dos valores que, no domínio inteiro das espécies,

36. Cf. *supra*, p. 144.

a estrutura escolhida como caráter pode assumir; a partir desse princípio, evidenciar-se-á que todos esses valores serão ocupados por seres reais, mesmo que ainda desconhecidos. "O sistema indica as plantas, até aquelas que não mencionou; coisa que jamais pode fazer a enumeração de um catálogo."[37] E sobre essa continuidade de justaposição, as categorias não serão simplesmente convenções arbitrárias; poderão corresponder (se não forem estabelecidas corretamente) a regiões que existem *distintamente* sobre essa superfície *ininterrupta* da natureza; serão regiões mais vastas, mas tão reais quanto os indivíduos. É assim que o sistema sexual permitiu, segundo Lineu, descobrir gêneros indubitavelmente fundados: "Saiba que não é o caráter que constituiu o gênero, mas o gênero que constituiu o caráter, que o caráter decorre do gênero, não o gênero do caráter."[38] Em contrapartida, nos métodos para os quais as semelhanças, sob sua forma maciça e evidente, são dadas de início, a continuidade da natureza não será este postulado puramente negativo (ausência de espaço branco entre as categorias distintas, mas uma exigência positiva: toda a natureza forma uma grande trama onde os seres se assemelham gradualmente, onde os indivíduos vizinhos são infinitamente semelhantes entre si; de sorte que todo corte que não indique a ínfima diferença do indivíduo, mas categorias mais amplas, é sempre irreal. Continuidade de fusão em que toda generalidade é nominal. Nossas idéias gerais, diz Buffon, "são relativas a uma escala contínua de objetos, da qual só percebemos nitidamente os núcleos e cujas extremidades fogem e escapam sempre e cada vez mais às nossas considerações... Quanto mais aumentarmos o número de divisões

37. Lineu. *Philosophie botanique*, § 156.
38. *Id.*, *ibid.*, § 169.

das produções naturais, mais nos aproximaremos da verdade, visto que não existe realmente na natureza senão indivíduos e que os gêneros, as ordens, as classes só existem na nossa imaginação"[39]. E Bonnet dizia, no mesmo sentido, que "não há saltos na natureza; nela tudo é graduado, matizado. Se, entre dois seres quaisquer, existisse um vazio, qual seria a razão da passagem de um ao outro? Portanto não há ser acima e abaixo do qual não haja outros que se lhe aproximem por alguns caracteres e que dele se afastem por outros". Podemos, pois, sempre descobrir "produções medianas", como o pólipo entre o vegetal e o animal, o esquilo voador entre a ave e o quadrúpede, o macaco entre o quadrúpede e o homem. Por conseguinte, nossas distribuições em espécies e em classes "são puramente nominais"; elas não representam nada mais que "meios relativos às nossas necessidades e aos limites de nossos conhecimentos"[40].

No século XVIII, a continuidade da natureza é exigida por toda história natural, isto é, por todo esforço para instaurar na natureza uma ordem e nela descobrir categorias gerais, quer sejam elas reais e prescritas por distinções manifestas, quer cômoda e simplesmente demarcadas por nossa imaginação. Só o contínuo pode garantir que a natureza se repita e que a estrutura, por conseqüência, possa tornar-se caráter. Mas essa exigência logo se desdobra. Pois, se fosse dado à experiência, no seu movimento ininterrupto, percorrer exatamente, passo por passo, o contínuo dos indivíduos, das variedades, das espécies, dos gêneros, das classes, não haveria necessidade de constituir uma ciência; as designa-

39. Buffon. *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. I, pp. 36 e 39.
40. Ch. Bonnet. *Contemplation de la nature*, 1ª parte. *In*: *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 35-6.

ções descritivas se generalizariam de pleno direito e a linguagem das coisas, por um movimento espontâneo, se constituiria em discurso científico. As identidades da natureza se ofereceriam como que letra por letra à imaginação e o deslizar espontâneo das palavras para dentro desse espaço retórico reproduziria em linhas cheias a identidade dos seres na sua generalidade crescente. A história natural tornar-se-ia inútil, ou melhor, já estaria feita pela linguagem cotidiana dos homens; a gramática geral seria ao mesmo tempo a *taxinomia* universal dos seres. Mas, se uma história natural perfeitamente distinta da análise das palavras é indispensável, é porque a experiência não nos libera o contínuo da natureza tal como ele é. Oferece-o ao mesmo tempo retalhado – pois que há muitas lacunas na série dos valores efetivamente ocupados pelas variáveis (existem seres possíveis cujo valor se constata mas que jamais se teve ocasião de observar) – e confuso, porque o espaço real, geográfico e terrestre onde nos encontramos nos mostra os seres imbricados uns com os outros numa ordem que, em relação à grande superfície das *taxinomias*, não passa de acaso, desordem ou perturbação. Lineu observava que, ao associar nos mesmos lugares o lernea (que é um animal) e a conferva (que é uma alga), ou ainda a esponja e o coral, a natureza não reúne, como o desejaria a ordem das classificações, "as mais perfeitas plantas com os animais chamados muito imperfeitos, mas combina os animais imperfeitos com as plantas imperfeitas"[41]. E Adanson constatava que a natureza "é uma mistura confusa de seres que o acaso parece ter aproximado: aqui, o ouro está mesclado com outro metal, com uma pedra, com uma terra; ali, a violeta cresce ao lado do carvalho. Entre essas plantas vagueiam igualmente o quadrúpede, o réptil e o inseto; os peixes se confundem, por assim dizer, com o elemento aquoso onde nadam e com as plantas que crescem no fundo das águas... Essa mistura é tão geral até e tão multiplicada que parece ser uma das leis da natureza"[42].

41. Lineu. *Philosophie botanique.*

Ora, essa imbricação é o resultado de uma série cronológica de acontecimentos. Estes têm seu ponto de origem e seu primeiro lugar de aplicação não nas próprias espécies vivas, mas no espaço onde elas se alojam. Produzem-se na relação entre a Terra e o Sol, no regime dos climas, nas metamorfoses da crosta terrestre; o que eles atingem primeiramente são os mares e os continentes, é a superfície do globo; os seres vivos só são afetados por contragolpe e de maneira secundária: o calor os atrai ou os repele, os vulcões os destroem; desaparecem com as terras que desmoronam. É possível, por exemplo, como supunha Buffon[43], que a terra tenha sido incandescente na origem, antes de arrefecer pouco a pouco; os animais, habituados a viver nas mais elevadas temperaturas, reagruparam-se na única região atualmente tórrida, enquanto as terras temperadas ou frias se povoavam de espécies que até então não tinham tido ocasião de aparecer. Com as revoluções na história da Terra, o espaço taxinômico (onde as vizinhanças são da ordem do *Caráter* e não do *modo de vida*) veio a ser repartido num espaço concreto que o transmutava. Bem mais: ele foi, sem dúvida, despedaçado, e muitas espécies, vizinhas daquelas que conhecemos ou intermediárias entre regiões taxinômicas que nos são familiares, devem ter-se extinguido, só deixando atrás de si vestígios difíceis de decifrar. Em todo o caso, essa série histórica de acontecimentos se ajunta à superfície dos seres: não lhe pertence pro-

42. Adanson. *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (ed. Paris, 1845), pp. 4-5.
43. Buffon. *Histoire de la Terre.*

priamente; desenrola-se no espaço real do mundo, não naquele, analítico, das classificações; o que ela põe em questão é o mundo como lugar dos seres e não os seres enquanto têm a propriedade de serem vivos. Uma historicidade simbolizada pelas narrativas bíblicas afeta diretamente nosso sistema astronômico, indiretamente a rede taxinômica das espécies; e, além da Gênese e do Dilúvio, é bem possível que "nosso globo tenha sofrido outras revoluções que não nos foram reveladas. Ele depende de todo o sistema astronômico, e as ligações que unem este globo aos outros corpos celestes e, em particular, ao Sol e aos cometas podem ter sido a fonte de muitas revoluções, de que para nós não resta nenhum traço sensível e das quais talvez os habitantes de mundos vizinhos tenham tido algum conhecimento"[44].

A história natural supõe, pois, para poder existir como ciência, dois conjuntos: um deles é constituído pela rede contínua dos seres; essa continuidade pode tomar diversas formas espaciais; Charles Bonnet concebe-a ora sob a forma de uma grande escala linear cujas extremidades são uma muito simples, outra muito complicada, tendo ao centro uma estreita região mediana, a única a nos ser desvelada, ora sob a forma de um tronco central do qual partiriam, de um lado, um ramo (o das conchas com os caranguejos e os lagostins como ramificações suplementares) e, do outro, a série dos insetos na qual entroncam insetos e rãs[45]; Buffon define essa mesma continuidade "como uma vasta trama ou, antes, um feixe que, de intervalo em intervalo, lança ramos para o lado, a fim de se reunir a feixes de uma outra ordem"[46]; Pallas pensa numa figura poliédrica[47]; J.

44. Ch. Bonnet. *Palingénésie philosophique*. *In*: *Oeuvres*, t. VII, p. 122.
45. Ch. Bonnet. *Contemplation de la nature*, cap. XX, pp. 130-8.
46. Buffon. *Histoire naturelle des oiseaux*, 1770, t. I, p. 396.
47. Pallas. *Elenchus Zoophytorum*, 1786.

Hermann queria constituir um modelo de três dimensões, composto de fios que, partindo todos de um ponto comum, se separam uns dos outros, "se expandem por um número muito grande de ramos laterais" e depois se reúnem de novo[48]. Dessas configurações espaciais que descrevem, cada qual à sua maneira, a continuidade taxinômica, se distingue a série dos acontecimentos; esta é descontínua e diferente em cada um de seus episódios, mas seu conjunto só pode desenhar uma linha simples, que é a do tempo (e que não se pode conceber como reta, quebrada ou circular). Sob sua forma concreta e na espessura que lhe é própria, a natureza se aloja inteira entre a superfície da *taxinomia* e a linha das revoluções. Os "quadros" que ela forma sob os olhos dos homens e que o discurso da ciência é encarregado de percorrer são os fragmentos da grande superfície das espécies vivas, de acordo com o que foi repartido, transmutado, imobilizado, entre duas revoluções do tempo.

Vê-se quanto é superficial opor, como duas opiniões diferentes e que se defrontassem em suas opções fundamentais um "fixismo" que se contentasse em classificar os seres da natureza num quadro permanente e uma espécie de "evolucionismo" que acreditasse numa história imemorial da natureza e num profundo impulso dos seres através da sua continuidade. A solidez sem lacunas de uma rede de espécies e de gêneros e a série dos acontecimentos que a confundiram fazem parte, e num mesmo nível, do suporte epistemológico a partir do qual um saber como a história natural foi possível na idade clássica. Não se trata de duas maneiras de perceber a natureza, radicalmente opostas porque comprometidas com opções filosóficas mais antigas e mais fundamentais que qualquer ciência; trata-

48. J. Hermann. *Tabulae affinitatum animalium*. Estrasburgo, 1783, p. 24.

se de duas exigências simultâneas na rede arqueológica que define, na idade clássica, o saber da natureza. Essas duas exigências, porém, são complementares. Portanto, irredutíveis. A série temporal não pode integrar-se na gradação dos seres. As épocas da natureza não prescrevem o tempo interior dos seres e de sua continuidade; elas ditam as *intempéries* que não cessaram de os dispersar, de os destruir, de os misturar, de os separar, de os entrelaçar. Não há nem pode haver sequer a suspeita de um evolucionismo ou de um transformismo no pensamento clássico; pois o tempo jamais é concebido como princípio de desenvolvimento para os seres vivos na sua organização interna; só é percebido a título de revolução possível no espaço exterior onde eles vivem.

VI. Monstros e fósseis

Objetar-se-á que houve, muito antes de Lamarck, todo um pensamento de tipo evolucionista. Que sua importância foi grande nos meados do século XVIII e até sua suspensão pelo golpe desferido por Cuvier. Que Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet, Benoît de Maillet articularam muito claramente a idéia de que as formas vivas podem passar umas às outras, que as espécies atuais são sem dúvida o resultado de transformações antigas e que todo o mundo vivo se dirige talvez para um ponto futuro, de sorte que não se poderia assegurar, a propósito de qualquer forma viva, que está definitivamente adquirida e estabilizada para sempre. Na realidade, tais análises são incompatíveis com o que hoje entendemos por pensamento da evolução. Com efeito, elas têm como propósito o quadro das identidades e das diferenças na série dos acontecimentos sucessivos. E, para pensar a

unidade desse quadro e dessa série, só têm à sua disposição dois meios.

Um consiste em integrar na continuidade dos seres e na sua distribuição em quadro a série das sucessões. Todos os seres que a taxinomia dispôs numa simultaneidade ininterrupta são então submetidos ao tempo. Não no sentido de que a série temporal faria nascer uma multiplicidade de espécies, que um olhar horizontal poderia em seguida dispor segundo um quadriculado classificador, mas no sentido de que todos os pontos da taxinomia são afetados por um índice temporal, de sorte que a "evolução" não é outra coisa senão o deslocamento solidário e geral da escala, desde o primeiro até o último de seus elementos. Esse sistema é o de Charles Bonnet. Ele implica, antes do mais, que a cadeia dos seres, dirigida por uma série inumerável de anéis para a perfeição absoluta de Deus, não a alcance atualmente[49]; que a distância seja infinita entre Deus e a menos defeituosa das criaturas; e que, nessa distância talvez intransponível, toda a trama ininterrupta dos seres não cesse de avançar em direção a uma maior perfeição. Implica também que essa "evolução" mantenha intacta a relação que existe entre as diferentes espécies; se uma, em se aperfeiçoando, atinge o grau de complexidade que antes dela já possuía a do grau imediatamente superior, esta nem por isso é alcançada, pois, impelida pelo mesmo movimento, ela não pôde deixar de se aperfeiçoar numa proporção equivalente: "Haverá um progresso contínuo e mais ou menos lento de todas as espécies em direção a uma perfeição superior, de sorte que todos os graus da escala serão continuamente variáveis numa relação determinada

49. Ch. Bonnet. *Contemplation de la nature*, 1ª parte. *In*: *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 34 ss.

e constante... O homem, transportado para uma estância mais condizente com a eminência de suas faculdades, deixará ao macaco e ao elefante esse primeiro lugar que ocupava entre os animais de nosso planeta... Haverá Newtons entre os macacos e Vaubans entre os castores. As ostras e os pólipos serão, em relação às mais elevadas espécies, o que são os pássaros e os quadrúpedes em relação ao homem."[50] Esse "evolucionismo" não é uma forma de conceber o aparecimento dos seres uns a partir dos outros; é, na realidade, uma forma de generalizar o princípio de continuidade e a lei segundo a qual os seres formam uma superfície sem interrupção. Acrescenta, num estilo leibniziano[51], o contínuo do tempo ao contínuo do espaço e, à infinita multiplicidade dos seres, o infinito de seu aperfeiçoamento. Não se trata de uma hierarquização progressiva, mas do surto constante e global de uma hierarquia totalmente instaurada. O que supõe, finalmente, que o tempo, longe de ser um princípio da *taxinomia*, não seja mais que um de seus fatores. E que seja preestabelecido como todos os outros valores assumidos por todas as outras variáveis. É necessário, pois, que Bonnet seja pré-formacionista – e isso, muito longe do que entendemos, desde o século XIX, por "evolucionismo"; ele é obrigado a supor que as metamorfoses ou as catástrofes do globo foram dispostas de antemão como ocasiões para que a cadeia infinita dos seres se encaminhe no sentido de um infinito melhoramento: "Essas evoluções foram previstas e inscritas nos germens dos animais desde o primeiro dia da criação. Pois essas evoluções estão ligadas a revoluções em todo o sistema solar, dispostas por

50. Ch. Bonnet. *Palingénésie philosophique*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. VII, pp. 149-50.

51. Ch. Bonnet. (*Oeuvres complètes*, t. III, p. 173) cita uma carta de Leibniz a Hermann sobre a cadeia dos seres.

Deus de antemão." O mundo inteiro foi larva; ei-lo crisálida; um dia, sem dúvida, tornar-se-á borboleta[52]. E todas as espécies serão arrastadas do mesmo modo por essa grande mutação. Vê-se que semelhante sistema não é um evolucionismo que começasse a abalar o velho dogma da fixidez; é uma *taxinomia* que envolve, ademais, o tempo. Uma classificação generalizada.

A outra forma de "evolucionismo" consiste em conferir ao tempo um papel totalmente oposto. Ele não serve mais para deslocar, sobre a linha finita ou infinita do aperfeiçoamento, o conjunto do quadro classificador, mas para fazer aparecer, umas após as outras, todas as porções que, juntas, formarão a rede contínua das espécies. Ele faz com que as variáveis do ser vivo assumam sucessivamente todos os valores possíveis: ele é a instância de uma caracterização que se efetua pouco a pouco e como que elementos após elementos. As semelhanças ou as identidades parciais que sustentam a possibilidade de uma *taxinomia* seriam então as marcas patenteadas no presente de um único e mesmo ser vivo, persistindo através das metamorfoses da natureza e preenchendo assim todas as possibilidades que o quadro taxinômico oferece no vazio. Se as aves, observa Benoît de Maillet, têm asas como os peixes têm barbatanas, é porque, na época do grande refluxo das primeiras águas, elas foram douradas ressequidas ou golfinhos transportados para sempre a uma pátria aérea. "O sêmen desses peixes, transportado para pântanos, pode ter dado lugar à primeira transmigração da espécie, do mar para a terra. De 100 milhões que pereceram sem ter logrado adaptar-se, bastou que dois o conseguissem para dar

52. Ch. Bonnet. *Palingénésie philosophique*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 193.

origem à espécie."[53] Aqui, como em certas formas de evolucionismo, as mudanças nas condições de vida dos seres vivos parecem acarretar o aparecimento de espécies novas. Mas o modo de ação do ar, da água, do clima, da terra sobre os animais não é o de um meio ambiente sobre uma função e sobre os órgãos nos quais ela se realiza; os elementos exteriores só intervêm ocasionalmente para fazer aparecer *o caráter.* E esse aparecimento, se é cronologicamente condicionado por determinado acontecimento do globo, é tornado *a priori* possível pelo quadro geral das variáveis que define todas as formas eventuais do ser vivo. O quase-evolucionismo do século XVIII parece pressagiar tanto a variação espontânea do caráter, tal como se encontrará em Darwin, quanto a ação positiva do meio ambiente, tal como a descreverá Lamarck. Trata-se, porém, de uma ilusão retrospectiva: com efeito, para essa forma de pensamento, a seqüência do tempo jamais pode desenhar mais do que a linha ao longo da qual se sucedem todos os valores possíveis das variáveis preestabelecidas. E, por conseguinte, é preciso definir um princípio de modificação interior ao ser vivo capaz de permitir-lhe, por ocasião de uma peripécia natural, assumir um novo caráter.

Está-se então diante de um novo ponto de escolha: ou supor no ser vivo uma aptidão espontânea para mudar de forma (ou, pelo menos, para adquirir com as gerações um caráter ligeiramente diferente daquele que fora dado originalmente, de modo que pouco a pouco acabará por tornar-se irreconhecível), ou então atribuir-lhe a busca obscura de uma espécie terminal que possuiria os caracteres de todas as que a precederam, num grau porém mais alto de complexidade e de perfeição.

53. Benoît de Maillet. *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire français*. Amsterdam, 1748, p. 142.

O primeiro sistema é o dos erros ao infinito – tal como se encontra em Maupertuis. O quadro das espécies que a história natural pode estabelecer teria sido adquirido, peça por peça, pelo equilíbrio, constante na natureza, entre uma memória que garante o contínuo (manutenção das espécies no tempo e semelhança de uma com outra) e um pendor para o desvio que assegura, ao mesmo tempo, a história, as diferenças e a dispersão. Maupertuis supõe que as partículas da matéria são dotadas de atividade e de memória. Atraídas umas pelas outras, as menos ativas formam as substâncias minerais; as mais ativas delineiam o corpo mais complexo dos animais. Essas formas, que são devidas à atração e ao acaso, desaparecem quando não podem subsistir. Aquelas que se mantêm dão nascimento a novos indivíduos, cuja memória conserva os caracteres do casal progenitor. E isso até que um desvio de partículas – um acaso – faça nascer uma nova espécie que, por sua vez, é mantida pela força obstinada da lembrança: "À força de digressões repetidas, teria surgido a diversidade infinita dos animais."[54] Assim, cada vez mais os seres vivos adquirem, por variações sucessivas, todos os caracteres que lhes reconhecemos e, se os olharmos na dimensão do tempo, a superfície coerente e sólida que constituem não é mais que o resultado fragmentário de um contínuo muito mais cerrado, muito mais fino: um contínuo que foi tecido com um número incalculável de pequenas diferenças esquecidas ou abortadas. As espécies visíveis que se oferecem à nossa análise foram talhadas sobre o fundo incessante de monstruosidades que aparecem, cintilam, caem em ruína e por vezes se mantêm. E aí está o ponto fundamental: a natureza só tem uma história na medida em que é

54. Maupertuis. *Essai sur la formation des corps organisés*. Berlim, 1754, p. 41.

suscetível do contínuo. É porque ela assume, um a um, todos os caracteres possíveis (cada valor de todas as variáveis) que se apresenta sob a forma da sucessão.

Não é diferente o que ocorre com o sistema inverso do protótipo e da espécie terminal. Nesse caso, temos de supor, com J.-B. Robinet, que a continuidade não é garantida pela memória, mas por um projeto. Projeto de um ser complexo em direção ao qual a natureza se encaminha, partindo de elementos simples que ela compõe e organiza pouco a pouco: "Primeiro, os elementos se combinam. Um pequeno número de princípios simples serve de base para todos os corpos"; são eles que presidem exclusivamente à organização dos minerais; depois, "a magnificência da natureza" não cessa de aumentar "até os seres que vagueiam sobre a superfície do globo"; "a variação dos órgãos em número, em grandeza, em finura, em textura interna, em figura externa ocasiona espécies que se dividem e se subdividem ao infinito mediante novas combinações"[55]. E assim por diante, até a combinação mais complexa que conhecemos. De sorte que a continuidade inteira da natureza se aloja entre um protótipo absolutamente arcaico, enterrado mais profundamente que toda a história, e a extrema complicação desse modelo, tal como se pode observar, ao menos no globo terrestre, na pessoa do ser humano[56]. Entre esses dois extremos, há todos os graus possíveis de complexidade e de combinação: como uma imensa série de tentativas, das quais algumas persistiram sob a forma de espécies constantes e outras foram dissipadas. Os monstros não são de uma "natureza" distinta da das próprias es-

55. J.-B. Robinet. *De la nature*, 3ª ed., 1766, pp. 25-8.

56. J.-B. Robinet. *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*. Paris, 1768, pp. 4-5.

pécies: "Creiamos que as mais estranhas formas na aparência... pertencem necessária e essencialmente ao plano universal do ser; que são metamorfoses do protótipo tão naturais quanto as outras, embora nos ofereçam fenômenos diferentes e sirvam de passagem às formas vizinhas: que elas preparam e dispõem as combinações que as seguem, assim como são dispostas por aquelas que as precedem; que contribuem para a ordem das coisas, longe de perturbá-la. É talvez somente por abundância de seres que a natureza chega a produzir seres mais regulares e com uma organização mais simétrica."[57] Em Robinet como em Maupertuis, a sucessão e a história são para a natureza apenas meios de percorrer a trama das variações infinitas de que ela é suscetível. Não é, pois, o tempo nem a duração que, através da diversidade dos meios ambientes, assegura a continuidade e a especificação dos seres vivos, mas sobre o fundo contínuo de todas as variações possíveis, o tempo desenha um percurso em que os climas e a geografia predispõem somente regiões privilegiadas e destinadas a se manterem. O contínuo não é o sulco visível de uma história fundamental em que um mesmo princípio vivo se debateria com um meio ambiental variável. Pois o contínuo precede o tempo. É sua condição. E, em relação a ele, a história só pode desempenhar um papel negativo: ela predispõe e faz subsistir ou ela negligencia e deixa desaparecer.

Disso, duas conseqüências. Primeiro, a necessidade de fazer intervir os monstros – que são como que o ruído de fundo, o murmúrio ininterrupto da natureza. Se, com efeito, é necessário que o tempo, que é limitado, percorra – já tenha talvez percorrido – todo o contínuo da natureza, deve-se admitir que um número considerável de variações possíveis te-

57. *Id., ibid.*, p. 198.

nham sido atravessadas e depois suprimidas; assim como a catástrofe geológica era necessária para que se pudesse ascender do quadro taxinômico ao contínuo, através de uma experiência confusa, caótica e retalhada, assim também a proliferação de monstros sem amanhã é necessária para que se possa tornar a descer do contínuo ao quadro através de uma série temporal. Em outros termos, o que num sentido deve ser lido como drama da terra e das águas, deve ser lido, num outro sentido, como aberração aparente das formas. O monstro garante no tempo e para nosso saber teórico uma continuidade que os dilúvios, os vulcões e os continentes desmoronados confundem no espaço para nossa experiência cotidiana. A outra conseqüência é que, ao longo de uma tal história, os signos da continuidade são apenas da ordem da semelhança. Como nenhuma relação do meio ambiente com o organismo[58] define essa história, as formas vivas nela sofrerão todas as metamorfoses possíveis e só deixarão atrás de si, como marca do trajeto percorrido, os indícios das similitudes. Como se pode reconhecer, por exemplo, que a natureza não cessou de esboçar, a partir do protótipo primitivo, a figura, provisoriamente terminal, do homem? No fato de ter ela abandonado em seu percurso mil formas que dele desenham o modelo rudimentar. Quantos fósseis não são, em relação à orelha, ao crânio ou às partes sexuais do homem, como que estátuas de gesso moldadas um dia e abandonadas por uma forma mais aperfeiçoada? "A espécie que se assemelha ao coração humano e que se denomina, por causa disso, Antropocardite... merece uma atenção particular. Sua substância é uma rocha por dentro. A forma de um

58. Sobre a inexistência da noção biológica de "meio", no século XVIII, cf. G. Canguilhem. *La connaissance de la vie*. 2ª ed., Paris, 1965, pp. 129-54.

coração é tão bem imitada quanto possível. Nela se distingue o tronco da veia cava com uma porção de seus dois ramos. Vê-se também sair do ventrículo esquerdo o tronco da grande artéria com sua parte inferior descendente."[59] O fóssil, com sua natureza mista de animal e de mineral, é o lugar privilegiado de uma semelhança que o historiador do contínuo exige, ao passo que o espaço da *taxinomia* a decompunha rigorosamente.

O monstro e o fóssil desempenham ambos um papel muito preciso nessa configuração. A partir do poder do contínuo que a natureza detém, o monstro faz aparecer a diferença: esta é ainda sem lei e sem estrutura bem definida; o monstro é o fulcro da especificação, mas não é mais que uma subespécie na obstinação lenta da história. O fóssil é aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu; funciona como uma forma longínqua e aproximativa da identidade; marca um quase-caráter no mover-se do tempo. É que o monstro e o fóssil nada mais são que a projeção em retrospectiva dessas diferenças e dessas identidades que definem, para a *taxinomia*, a estrutura e depois o caráter. Eles formam, entre o quadro e o contínuo, a região sombria, móvel, trêmula, onde o que a análise definirá como identidade não é ainda mais que muda analogia; e o que ela definirá como diferença assinalável e constante não é ainda mais que livre e casual variação. Mas, na verdade, a *história da natureza* é tão impossível de ser pensada pela *história natural*, a disposição epistemológica desenhada pelo quadro e pelo contínuo é tão fundamental, que o devir só pode ter lugar intermediário e medido somente pelas exigências do conjunto. É por isso que ele só in-

59. J.-B. Robinet. *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, p. 19.

tervém para a passagem necessária de um ao outro. Quer como um conjunto de intempéries estranhas aos seres vivos e que lhes advêm unicamente do exterior. Quer como um movimento incessantemente delineado, mas estancado desde seu esboço, e perceptível somente nas bordas do quadro, nas suas margens descuidadas: e assim, sobre o fundo do contínuo, o monstro narra, como em caricatura, a gênese das diferenças e o fóssil lembra, na incerteza de suas semelhanças, as primeiras obstinações da identidade.

VII. O discurso da natureza

A teoria da história natural não é dissociável da teoria da linguagem. E contudo, de uma a outra, não se trata de uma transferência de método. Nem de uma comunicação de conceitos, ou dos prestígios de um modelo que, por ter tido "sucesso" de um lado, seria tentado no domínio vizinho. Também não se trata de uma racionalidade mais geral que imporia formas idênticas à reflexão sobre a gramática e à *taxinomia.* Mas sim de uma disposição fundamental do saber que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-los num sistema de nomes. Houve, sem dúvida, nessa região a que hoje chamamos a vida, muitas outras pesquisas além dos esforços de classificação, muitas outras análises além daquelas das identidades e das diferenças. Todas, porém, repousavam numa espécie de *a priori* histórico que as autorizava em sua dispersão, em seus projetos singulares e divergentes, que tornava igualmente possíveis todos os debates de opiniões de que eles eram o lugar. Esse *a priori* não é constituído por um equipamento de problemas constantes que os fenômenos concretos não cessariam de apresentar como enigmas à curiosidade dos homens; tampouco é for-

mado por um certo estado de conhecimentos, sedimentado no curso das idades precedentes e servindo de solo aos progressos mais ou menos desiguais ou rápidos da racionalidade; nem mesmo é determinado, sem dúvida, pelo que se denomina a mentalidade ou os "quadros de pensamento" de uma dada época, se com isso se entender o perfil histórico dos interesses especulativos, das credulidades ou das grandes opções teóricas. Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. O *a priori* histórico que, no século XVIII, fundou as pesquisas ou os debates sobre a existência dos gêneros, a estabilidade das espécies, a transmissão dos caracteres através das gerações, é a existência de uma história natural: organização de um determinado visível como domínio do saber, definição das quatro variáveis da descrição, constituição de um espaço de vizinhanças onde todo indivíduo, qualquer que seja, pode vir localizar-se. A história natural, na idade clássica, não corresponde à pura e simples descoberta de um novo objeto de curiosidade; recobre uma série de operações complexas que introduzem, num conjunto de representações, a possibilidade de uma ordem constante. Constitui como *descritível* e *ordenável* ao mesmo tempo todo um domínio de empiricidade. O que a aparenta às teorias da linguagem a distingue do que nós entendemos, desde o século XIX, por biologia e a faz desempenhar no pensamento clássico um certo papel crítico.

A história natural é contemporânea da linguagem: está no mesmo nível do jogo espontâneo que analisa as representações na lembrança, fixa seus elementos comuns, estabelece signos a partir deles e, finalmente, impõe nomes. Clas-

sificar e falar encontram seu lugar de origem nesse mesmo espaço que a representação abre no interior de si, porque ela é votada ao tempo, à memória, à reflexão, à continuidade. Mas a história natural só pode e só deve existir como língua independente de todas as outras, se ela for língua bem-feita. E universalmente válida. Na linguagem espontânea e "malfeita", os quatro elementos (proposição, articulação, designação, derivação) deixam entre si interstícios abertos: as experiências de cada um, as necessidades ou as paixões, os hábitos, os preconceitos, uma atenção mais ou menos despertada constituíram centenas de línguas diferentes e que se distinguem somente pela forma das palavras mas, antes de tudo, pela maneira como essas palavras cortam a representação. A história natural só será uma língua bem-feita se o jogo for fechado: se a exatidão descritiva fizer de toda proposição um recorte constante do real (se se puder sempre *atribuir* à representação o que aí se *articula*) e se a *designação* de cada ser indicar, de pleno direito, o lugar que ele ocupa na *disposição* geral do conjunto. Na linguagem, a função do verbo é universal e vazia; prescreve somente a forma mais geral da proposição; e é no interior desta que os nomes fazem atuar seu sistema de articulação; a história natural reagrupa essas duas funções na unidade da *estrutura*, que articula umas às outras todas as variáveis que podem ser atribuídas a um ser. E, enquanto na linguagem a designação, em seu funcionamento individual, está exposta ao acaso das derivações que dão sua amplitude e sua extensão aos nomes comuns, o *caráter*, tal como o estabelece a história natural, permite a um tempo marcar o indivíduo e situá-lo num espaço de generalidades que se encaixam umas nas outras. De sorte que, por sobre as palavras de todos os dias (e através delas, pois que realmente cumpre utilizá-las para as descrições primeiras),

constrói-se o edifício de uma linguagem de segundo grau, em que reinam enfim os Nomes exatos das coisas: "O método, alma da ciência, designa à primeira vista qualquer corpo da natureza, de tal sorte que esse corpo enuncia o nome que lhe é próprio, e que esse nome evoca todos os conhecimentos que puderam ser adquiridos no curso do tempo acerca do corpo assim nomeado: de modo que na extrema confusão se descobre a ordem soberana da natureza."[60]

Mas essa nomeação essencial – essa passagem da estrutura visível ao caráter taxinômico – remete a uma exigência onerosa. A linguagem espontânea, para realizar e cerrar a figura que vai da função monótona do verbo ser à derivação e ao percurso do espaço retórico, só precisava do jogo da imaginação: isto é, das semelhanças imediatas. Em contrapartida, para que a *taxinomia* seja possível, é necessário que a natureza seja realmente contínua e na sua plenitude mesma. Lá onde a linguagem requeria a similitude das impressões, a classificação requer o princípio da menor diferença possível entre as coisas. Ora, esse *continuum* que aparece assim no fundo da nomeação, na abertura deixada entre a descrição e a disposição, está suposto bem antes da linguagem e como sua condição. E não somente porque ele pode fundar uma linguagem bem-feita, mas porque dá conta de toda linguagem em geral. É a continuidade da natureza, sem dúvida, que dá à memória a ocasião de se exercer quando uma representação, por alguma identidade confusa e mal percebida, evoca uma outra e permite aplicar a ambas o signo arbitrário de um nome comum. O que na imaginação se oferecia como uma similitude cega não era senão o vestígio irrefletido e confuso da grande trama ininterrupta das identidades e das dife-

60. Lineu. *Systema naturae*, 1766, p. 13.

renças. A imaginação (aquela que, permitindo comparar, autoriza a linguagem) formava, sem que então se soubesse, o lugar ambíguo onde a continuidade da natureza, arruinada mas insistente, se reunia à continuidade vazia, mas atenta, da consciência. De sorte que não teria sido possível falar, não teria havido lugar para o menor nome, se no fundo das coisas, antes de toda representação, a natureza não tivesse sido contínua. Para estabelecer o grande quadro sem falhas das espécies, dos gêneros e das classes, foi necessário que a história natural utilizasse, criticasse, classificasse e finalmente reconstituísse por sua conta uma linguagem, cuja condição de possibilidade residia justamente nesse contínuo. As coisas e as palavras estão muito rigorosamente entrecruzadas: a natureza só se dá através do crivo das denominações e ela que, sem tais nomes, permaneceria muda e invisível, cintila ao longe, por trás deles, continuamente presente para além desse quadriculado que, no entanto, a oferece ao saber e só a torna visível quando inteiramente atravessada pela linguagem.

É por isso, sem dúvida, que a história natural, na época clássica, não se pode constituir como biologia. Com efeito, até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo: e se se pode falar da vida, é somente como de um caráter – no sentido taxinômico da palavra – na universal distribuição dos seres. Tem-se o hábito de repartir as coisas da natureza em três classes: os minerais, aos quais se reconhece o crescimento, mas sem movimento nem sensibilidade; os vegetais, que podem crescer e que são suscetíveis de sensação; os animais, que se deslocam espontaneamente[61]. Quanto à vida e ao limiar que ela instaura, pode-se, segundo os critérios que se adotarem, fazê-los

61. Cf. por exemplo, Lineu. *Systema naturae*, 1756, p. 215.

deslizar ao longo de toda essa escala. Se, com Maupertuis, a definirmos pela mobilidade e pelas relações de afinidade que atraem os elementos uns para os outros e os mantêm ligados, temos de alojar a vida nas mais simples partículas da matéria. Estaremos obrigados a situá-la muito mais alto na série, se a definirmos por um caráter carregado e complexo, como o fazia Lineu quando lhe fixava como critérios o nascimento (por semente ou rebento), a nutrição (por intussuscepção), o envelhecimento, o movimento exterior, a propulsão interna dos humores, as doenças, a morte, a presença de vasos, de glândulas, de epidermes e de utrículos[62]. A vida não constitui um limiar manifesto a partir do qual formas inteiramente novas do saber são requeridas. Ela é uma categoria de classificação, relativa, como todas as outras, aos critérios que se fixarem. E, como todas as outras, submetida a certas imprecisões desde que se trate de fixar-lhe as fronteiras. Assim como o zoófito está na orla ambígua dos animais e das plantas, assim os fósseis, assim os metais se alojam nesse limite incerto em que não se sabe se se deve ou não falar de vida. Mas o corte entre o vivo e o não-vivo jamais é um problema decisivo[63]. Como diz Lineu, o naturalista – aquele a quem ele chama *Historiens naturalis* – "distingue pela vista as partes dos corpos naturais, descreve-as convenientemente segundo o número, a figura, a posição e a proporção e as nomeia"[64]. O naturalista é o homem do visível estruturado e da denominação característica. Não da vida.

62. Lineu. *Philosophie botanique*, § 133. Cf. também *Systeme sexuel des végétaux*, p. 1.

63. Bonnet admitia uma divisão quadripartida na natureza: seres brutos inorganizados, seres organizados inanimados (vegetais), seres organizados animados (animais), seres organizados animados e racionais (homens). Cf. *Contemplation de la nature*, 2ª parte, cap. I.

64. Lineu. *Systema naturae*, p. 215.

Não se deve, pois, vincular a história natural, tal como se desenrolou durante a época clássica, a uma filosofia, mesmo obscura, mesmo ainda balbuciante, da vida. Ela está, na realidade, entrecruzada com uma teoria das palavras. A história natural está situada ao mesmo tempo antes e depois da linguagem; desfaz a de todos os dias, mas para refazê-la e descobrir o que a tornou possível através das semelhanças cegas da imaginação; critica-a, mas para descobrir-lhe o fundamento. Se a retoma e a quer realizar na sua perfeição, é porque também retorna à sua origem. Passa por sobre esse vocabulário cotidiano que lhe serve de solo imediato e, aquém dele, vai buscar o que pôde constituir sua razão de ser; mas, inversamente, aloja-se por inteiro no espaço da linguagem, pois que ela é essencialmente um uso regulado dos nomes e tem por fim último dar às coisas sua verdadeira denominação. Entre a linguagem e a teoria da natureza, existe portanto uma relação que é de tipo crítico; conhecer a natureza é, com efeito, construir, a partir da linguagem, uma linguagem verdadeira que descobrirá, porém, sob que condições toda linguagem é possível e dentro de que limites pode ter ela um domínio de validade. A questão crítica certamente existiu no século XVIII, mas ligada à forma de um saber determinado. Por essa razão não poderia adquirir autonomia e valor de interrogação radical: não cessou de vagar numa região onde se tratava da semelhança, da força da imaginação, da natureza e da natureza humana, do valor das idéias gerais e abstratas, em suma, das relações entre a percepção da similitude e a validade do conceito. Na idade clássica – Locke e Lineu, Buffon e Hume o testemunham – a questão crítica é a do fundamento da semelhança e da existência do gênero.

No fim do século XVIII, uma nova configuração aparecerá, emaranhando definitivamente para olhos modernos o

velho espaço da história natural. De um lado, a crítica se desloca e se destaca do solo onde nascera. Enquanto Hume fazia do problema da causalidade um caso de interrogação geral sobre as semelhanças[65], Kant, isolando a causalidade, inverte a questão; lá onde se tratava de estabelecer as relações de identidade e de distinção sobre o fundo contínuo das similitudes, ele faz surgir o problema inverso da síntese do diverso. No mesmo movimento, a questão crítica se acha reportada do conceito ao juízo, da existência do gênero (obtida pela análise das representações) à possibilidade de ligar as representações entre si, do direito de nomear ao fundamento da atribuição, da articulação nominal à proposição mesma e ao verbo ser que a estabelece. Ela se acha então absolutamente generalizada. Em vez de valer somente a propósito das relações entre a natureza e a natureza humana, ela interroga a possibilidade mesma de todo conhecimento.

Mas, por outro lado, na mesma época a vida assume sua autonomia em relação aos conceitos da classificação. Ela escapa a essa relação crítica que, no século XVIII, era constituída do saber da natureza. Escapa, e isso quer dizer duas coisas: a vida torna-se objeto de conhecimento em meio aos outros e, a esse título, está sob a alçada de toda crítica em geral; mas resiste também a essa jurisdição crítica que ela retoma por sua conta e que reporta, em seu próprio nome, a todo conhecimento possível. De sorte que, ao longo de todo o século XIX, de Kant a Dilthey e a Bergson, os pensamentos críticos e as filosofias da vida se encontrarão numa posição de retomada e de contestação recíprocas.

---

65. Hume. *Essai sur la nature humaine*. Trad. francesa de Leroy, t. I, pp. 80, 239 ss.

CAPÍTULO VI
TROCAR

I. A análise das riquezas

Nem vida, nem ciência da vida na época clássica; tampouco filologia. Mas sim uma história natural, uma gramática geral. Do mesmo modo, não há economia política porque, na ordem do saber, a produção não existe. Em contrapartida, existe, nos séculos XVII e XVIII, uma noção que nos permaneceu familiar, embora tenha perdido para nós sua precisão essencial. Nem é de "noção" que se deveria falar a seu respeito, pois não tem lugar no interior de um jogo de conceitos econômicos que ela deslocaria levemente, confiscando um pouco de seu sentido ou corroendo sua extensão. Trata-se antes de um domínio geral: de uma camada bastante coerente e muito bem estratificada, que compreende e aloja, como tantos objetos parciais, as noções de valor, de preço, de comércio, de circulação, de renda, de interesse. Esse domínio, solo e objeto da "economia" na idade clássica, é o da *riqueza.* Inútil colocar-lhe questões vindas de uma economia de tipo diferente, organizada, por exemplo, em torno

da produção ou do trabalho; inútil igualmente analisar seus diversos conceitos (mesmo e sobretudo se seus nomes em seguida se perpetuaram, com alguma analogia de sentido), sem levar em conta o sistema em que assumem sua positividade. Isso equivaleria a analisar o gênero segundo Lineu fora do domínio da história natural, ou a teoria dos tempos de Bauzée sem levar em conta o fato de que a gramática geral era sua condição histórica de possibilidade.

É necessário, pois, evitar uma leitura retrospectiva que só conferiria à análise clássica das riquezas a unidade ulterior de uma economia política em via de se constituir às apalpadelas. É deste modo, entretanto, que os historiadores das idéias têm costume de restituir o nascimento enigmático desse saber que, no pensamento ocidental, teria surgido todo armado e já perigoso na época de Ricardo e de J.-B. Say. Supõem eles que uma economia científica se tornara durante muito tempo impossível graças a uma problemática puramente moral do lucro e da renda (teoria do preço justo, justificação ou condenação do interesse) e, em seguida, por causa de uma confusão sistemática entre moeda e riqueza, valor e preço de mercado: dessa assimilação, o mercantilismo teria sido um dos principais responsáveis e a mais destacada manifestação. Mas, pouco a pouco, o século XVIII teria assegurado as distinções essenciais e discernido alguns dos grandes problemas que a economia positiva, em seguida, não cessaria de tratar com instrumentos mais bem adaptados: a moeda teria assim descoberto seu caráter convencional, ainda que não-arbitrário (e isso através da longa discussão entre os metalistas e os antimetalistas: entre os primeiros, contar-se-iam Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani; entre os outros, Barbon, Boisguillebert e sobretudo Law, depois, mais discretamente, após o desastre de 1720, Montesquieu e Me-

lon); ter-se-ia também começado – e isto é a obra de Cantillon – a distinguir, uma da outra, a teoria do preço de troca e a do valor intrínseco; ter-se-ia discernido o grande "paradoxo do valor", opondo à inútil carestia do diamante a barateza dessa água sem a qual não podemos viver (com efeito, é possível encontrar esse problema rigorosamente formulado por Galiani); ter-se-ia começado, prefigurando assim Jevons e Menger, a vincular o valor a uma teoria geral da utilidade (que é esboçada em Galiani, em Graslin, em Turgot); ter-se-ia compreendido a importância dos preços altos para o desenvolvimento do comércio (é o "princípio de Becher" retomado na França por Boisguillebert e por Quesnay); enfim – e eis os fisiocratas – ter-se-ia encetado a análise do mecanismo da produção. E assim, peça por peça, pedaço por pedaço, a economia política teria silenciosamente estabelecido seus temas essenciais, até o momento em que, retomando num outro sentido a análise da produção, Adam Smith teria trazido à luz o processo da divisão crescente do trabalho, Ricardo, o papel desempenhado pelo capital, J.-B. Say, algumas das leis fundamentais da economia de mercado. Desde então, a economia política teria começado a existir com seu objeto próprio e sua coerência interior.

Na realidade, os conceitos de moeda, de preço, de valor, de circulação, de mercado não foram pensados nos séculos XVII e XVIII a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas, sim, sobre o solo de uma disposição epistemológica rigorosa e geral. É essa disposição que sustenta, na sua necessidade de conjunto, a "análise das riquezas". Esta está para a economia política como a gramática geral para a filologia, como a história natural para a biologia. E, assim como não se pode compreender a teoria do verbo e do nome, a análise da linguagem de ação, a das raízes e de sua deriva-

ção, sem se referir, através da gramática geral, a essa rede arqueológica que as torna possíveis e necessárias, assim como não se pode compreender, sem demarcar o domínio da história natural, o que foram a descrição, a caracterização e a taxinomia clássicas, tanto quanto a oposição entre sistema e método, ou "fixismo" e "evolução", assim também não seria possível encontrar o liame de necessidade que enlaça a análise da moeda, dos preços, do valor, do comércio, se não se trouxesse à luz esse domínio das riquezas que é o lugar de sua simultaneidade.

Sem dúvida, a análise das riquezas não se constituiu segundo os mesmos meandros nem ao mesmo ritmo que a gramática geral ou que a história natural. É que a reflexão sobre a moeda, o comércio e as trocas está ligada a uma prática e a instituições. Mas, se for possível opor a prática à especulação pura, ambas, de todo modo, repousam sobre um único e mesmo saber fundamental. Uma reforma da moeda, um uso bancário, uma prática comercial podem bem se racionalizar, se desenvolver, se manter ou desaparecer segundo formas próprias; mas estão sempre fundados sobre certo saber: saber obscuro que não se manifesta por si mesmo num discurso, mas cujas necessidades são igualmente as mesmas para as teorias abstratas ou as especulações sem relação aparente com a realidade. Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática. A reforma monetária prescrita pelos Estados Gerais de 1575, as medidas mercantilistas ou a experiência de Law e sua liquidação têm o mesmo suporte arqueológico que as teorias de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty ou de Cantillon. E são essas necessidades fundamentais do saber que é preciso fazer falar.

II. Moeda e preço

No século XVI, o pensamento econômico está limitado, ou quase, ao problema dos preços e ao da substância monetária. A questão dos preços concerne ao caráter absoluto ou relativo do encarecimento das mercadorias e ao efeito que porventura tiveram sobre os preços as desvalorizações sucessivas ou o afluxo dos metais americanos. O problema da substância monetária é o da natureza do estalão, da relação de preço entre os diferentes metais utilizados, da distorção entre o peso das moedas e seus valores nominais. Mas essas duas séries de problemas estavam ligadas, pois que o metal só aparecia como signo, e como signo medindo riquezas, na medida em que ele próprio era uma riqueza. Se ele podia significar é porque era uma marca real. E assim como as palavras tinham a mesma realidade daquilo que diziam, assim como as marcas dos seres vivos estavam inscritas sobre seu corpo à maneira de marcas visíveis e positivas, assim os signos que indicavam as riquezas e as mediam deviam trazer, eles próprios, a sua marca real. Para poderem dizer o preço, era necessário que fossem preciosos. Era necessário que fossem raros, úteis, desejáveis. Era necessário também que todas essas qualidades fossem estáveis, para que a marca por eles imposta fosse uma verdadeira assinalação, universalmente legível. Daí essa correlação entre o problema dos preços e a natureza da moeda, que constitui o objeto privilegiado de toda reflexão sobre as riquezas, desde Copérnico até Bodin e Davanzatti.

Na realidade material da moeda, fundam-se suas duas funções de medida comum entre as mercadorias e de substituto no mecanismo de troca. Uma medida é estável, reconhecida por todos e válida em todos os lugares, se tiver por esta-

lão uma realidade assinalável que se possa comparar com a diversidade das coisas que se quer medir: assim, diz Copérnico, a toesa e o alqueire, cujo comprimento e volume materiais servem de unidade[1]. Por conseqüência, a moeda só mede verdadeiramente, se sua unidade for uma realidade que existe realmente e à qual se pode referir toda e qualquer mercadoria. Nesse sentido, o século XVI retorna à teoria admitida ao menos durante uma parte da Idade Média e que se deixava ao príncipe ou ainda ao consenso popular o direito de fixar o *valor impositus* da moeda, de modificar-lhe a taxa, de demonetizar uma categoria de peças ou qualquer metal que se desejasse. É preciso que o valor da moeda seja regulado pela massa metálica que ela contém; isto é, que retorne ao que era outrora, quando os príncipes não tinham ainda imprimido sua efígie nem seu selo sobre fragmentos metálicos; naquela ocasião, "nem o cobre, nem o ouro, nem a prata eram monetizados, mas estimados somente segundo seu peso"[2]; não se fazia valer signos arbitrários por marcas reais; a moeda era uma justa medida, porque não significava nada mais que seu poder de aferir as riquezas a partir de sua própria realidade material de riqueza.

Foi sobre essa base epistemológica que se operaram as reformas no século XVI e que os debates assumiram suas dimensões próprias. Busca-se reconduzir os signos monetários à sua exatidão de medida: é preciso que os valores nominais conferidos às peças sejam conformes à quantidade de metal que se escolheu como estalão e que nelas se acha incorporada; a moeda então não significará nada mais que

1. Copérnico. *Discours sur la frappe des monnaies*. *In*: J.-Y. Le Branchu. *Écrits notables sur la monnaie*. Paris, 1934, I, p. 15.

2. Anônimo. *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*. *In*: J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117.

seu valor de medida. Nesse sentido, o autor anônimo do *Compendious* requer que "toda moeda atualmente corrente não o seja mais a partir de uma certa data", pois as "altas" do valor nominal haviam alterado desde muito tempo suas funções de medida; será preciso que as peças já monetizadas não sejam mais aceitas senão "segundo a estimação do metal contido"; quanto à nova moeda, terá por valor nominal seu próprio peso: "a partir desse momento, só serão correntes a antiga e a nova moeda, segundo um mesmo valor, um mesmo peso, uma mesma denominação, e, assim, a moeda será restabelecida na sua antiga taxa e na sua antiga validade"[3]. Não se sabe se o texto do *Compendious*, que não foi publicado antes de 1581, mas que certamente existiu e circulou em manuscrito uns 30 anos antes, inspirou a política monetária sob o reinado de Elisabeth. Uma coisa é certa, é que após uma série de "altas" (de desvalorizações) entre 1544 e 1559, a proclamação de março de 1561 "baixa" o valor nominal das moedas e o reconduz à quantidade de metal que elas contêm. Do mesmo modo, na França, os Estados Gerais de 1575 requerem e obtêm a supressão das unidades de conta (que introduziam uma terceira definição da moeda, puramente aritmética e que se acrescentava à definição do peso e à do valor nominal: essa relação suplementar escondia, aos olhos dos que eram mal instruídos a esse respeito, o sentido das manipulações sobre a moeda); o edito de setembro de 1577 estabelece o escudo de ouro ao mesmo tempo como peça real e como unidade de conta, decreta a subordinação ao ouro de todos os outros metais – da prata em particular, que guarda valor liberatório mas perde sua imutabilidade de direito. Assim, as moedas se acham reaferidas a partir de seu peso metá-

3. *Id., ibid.*, p. 155.

lico. O signo que trazem – o *valor impositus* – é tão-somente a marca exata e transparente da medida que elas constituem.

Todavia, ao mesmo tempo em que esse retorno é exigido, por vezes realizado, põe-se à luz um certo número de fenômenos que são próprios à moeda-signo e comprometem talvez definitivamente seu papel de medida. Primeiro, o fato de que uma moeda circula tanto mais depressa quanto menos valiosa, ao passo que as peças de alto teor de metal se acham escondidas e não figuram no comércio: é a chamada lei de Gresham[4], que Copérnico[5] e o autor do *Compendious*[6] já conheciam. Em seguida e sobretudo, a relação entre os fatos monetários e o movimento dos preços: foi com isso que a moeda surgiu como uma mercadoria entre as outras – não como estalão absoluto de todas as equivalências, mas mercadoria cuja capacidade de troca e, por conseguinte, cujo valor de substituto nas trocas se modificam segundo sua freqüência e sua raridade: a moeda também tem seu preço. Malestroit[7] fez ver que, apesar da aparência, não houve aumento dos preços no decurso do século XVI: posto que as mercadorias são sempre o que são, e que a moeda, em sua natureza própria, é um estalão constante, o encarecimento das mercadorias só pode ser devido ao aumento dos valores nominais investidos por uma mesma massa metálica; mas, para uma mesma quantidade de trigo, dá-se sempre um mesmo peso de ouro e de prata. De sorte que "nada é encarecido": como o escudo de ouro valia em moeda de conta 20 soldos torneses no reinado de Filipe VI e vale agora 50, é realmente necessário que uma

4. Gresham. *Avis de Sir Th. Gresham. In*: J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, t. II, pp. 7 e 11.

5. Copérnico. *Discours sur la frappe des monnaies*, *loc. cit.*, I, p. 12.

6. *Compendieux*, *loc. cit.*, II, p. 156.

7. Malestroit. *Le paradoxe sur le fait des monnaies*. Paris, 1566.

vara de veludo, que custava outrora quatro libras, hoje valha dez. "O encarecimento de todas as coisas não provém de dar mais, mas de receber menos em quantidade de ouro e de prata fina do que se estava acostumado." Mas, a partir dessa identificação do papel da moeda com a massa de metal que ela faz circular, concebe-se perfeitamente que ela está submetida às mesmas variações que todas as outras mercadorias. E se Malestroit admitia implicitamente que a quantidade e o valor mercantil dos metais permaneciam estáveis, Bodin, alguns poucos anos mais tarde[8], constata um aumento da massa metálica importada do Novo Mundo e, por conseqüência, um encarecimento real das mercadorias, posto que os príncipes, possuindo ou recebendo de particulares lingotes em maior quantidade, cunharam peças mais numerosas e de melhor quilate; para uma mesma mercadoria, dá-se, portanto, uma quantidade de metal mais importante. A subida dos preços tem, pois, uma "causa principal e quase a única em que ninguém até aqui tocou": é "a abundância de ouro e de prata", "a abundância daquilo que dá estimativa e preço às coisas".

O próprio estalão das equivalências é assumido no sistema de trocas e o poder de compra da moeda só significa o valor mercantil do metal. A marca que distingue a moeda determina-a, torna-a certa e aceitável por todos, é, portanto, reversível, e pode ser lida nos dois sentidos: ela remete a uma quantidade de metal que é medida constante (é assim que a decifra Malestroit); mas remete também a essas mercadorias variáveis em quantidade e em preço que são os metais (é a leitura de Bodin). Tem-se aí uma disposição análoga à que caracteriza o regime geral dos signos no século XVI;

8. Bodin. *La réponse aux paradoxes de M. de Malestroit*, 1568.

os signos, como se sabe, eram constituídos por semelhanças que, por sua vez, para serem reconhecidas, necessitavam de signos. Aqui, o signo monetário só pode definir seu valor de troca, só pode estabelecer-se como marca, segundo uma massa metálica que, por sua vez, define seu valor na ordem de outras mercadorias. Se se admitir que a troca, no sistema das necessidades, corresponde à similitude no dos conhecimentos, vê-se que uma única e mesma configuração da *epistémê* controlou, durante o Renascimento, o saber da natureza e a reflexão ou as práticas que concerniam à moeda.

E, assim como a relação entre o microcosmo e o macrocosmo era indispensável para deter a oscilação indefinida da semelhança e do signo, assim também foi preciso estabelecer uma certa relação entre metal e mercadoria que, ao cabo, permitia fixar o valor mercantil total dos metais preciosos e, por conseguinte, aferir de uma forma certa e definitiva o preço de todas as mercadorias. Foi essa a relação estabelecida pela Providência, quando entranhou na terra as minas de ouro e de prata e as fez crescer lentamente, da maneira como sobre a terra medram as plantas e multiplicam-se os animais. Entre todas as coisas de que o homem pode ter necessidade ou desejo, e os veios cintilantes, ocultos, onde crescem obscuramente os metais, há uma correspondência absoluta. "A natureza", diz Davanzatti, "fez boas todas as coisas terrestres; a soma destas, em virtude do acordo concluído pelos homens, vale todo o ouro que se trabalha; todos os homens, portanto, desejam tudo para adquirir todas as coisas... Para constatar cada dia a regra e proporções matemáticas que as coisas têm entre si e o ouro, seria preciso, do alto do céu ou de algum observatório muito elevado, poder contemplar as coisas que existem e que se fazem sobre a terra, ou, antes, suas imagens reproduzidas e refletidas no céu como

num fiel espelho. Abandonaríamos então todos os nossos cálculos e diríamos: há na terra tanto ouro quanto tantas coisas, tantos homens, tantas necessidades; na medida em que cada coisa satisfaz necessidades, seu valor será o de tantas coisas ou de tanto ouro."[9] Esse cálculo celeste e exaustivo, só Deus pode fazê-lo: ele corresponde àquele outro cálculo que põe em relação cada elemento do microcosmo com um elemento do macrocosmo – com a única diferença de que este reúne o terrestre ao celeste e vai das coisas, dos animais ou do homem até as estrelas; já o outro reúne a terra às suas cavernas e às suas minas; faz corresponder as coisas que nascem entre as mãos dos homens com os tesouros enterrados desde a criação do mundo. As marcas da similitude, porque guiam o conhecimento, endereçam-se à perfeição do céu; os signos da troca, porque satisfazem o desejo, apóiam-se na cintilação negra, perigosa e maldita do metal. Cintilação equívoca, pois reproduz no fundo da terra aquela que rutila na extremidade da noite: aí reside como uma promessa invertida da felicidade, e, porque o metal se assemelha aos astros, o saber de todos esses perigosos tesouros é ao mesmo tempo o saber do mundo. E a reflexão sobre as riquezas propende assim para a grande especulação sobre o cosmos, assim como, inversamente, o profundo conhecimento da ordem do mundo deve conduzir ao segredo dos metais e à posse das riquezas. Vê-se a densa rede de necessidades que, no século XVI, liga os elementos do saber: de que modo a cosmologia dos signos duplica e funda finalmente a reflexão sobre os preços e a moeda, de que modo ela autoriza também uma especulação teórica e prática sobre os metais, de que modo

9. Davanzatti. *Leçon sur les monnaies*. *In*: J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, pp. 230-1.

estabelece uma comunicação entre as promessas do desejo e as do conhecimento, da mesma forma como se respondem e se aproximam por secretas afinidades os metais e os astros. Nos confins do saber, lá onde ele se faz todo-poderoso e quase divino, três grandes funções se juntam: as do *Basileús*, do *Philósophos* e do *Metallikós*. Mas, assim como esse saber só é dado por fragmentos e na fulguração atenta da *divinatio*, assim também, no que se refere às relações singulares e parciais entre as coisas e o metal, o desejo e os preços, o conhecimento divino ou o que se poderia adquirir "de algum observatório elevado" não é dado ao homem. Salvo por instantes e como que por sorte, aos espíritos que sabem espreitar: isto é, os mercadores. O que os *adivinhos* eram no jogo indefinido das semelhanças e dos signos, os *mercadores* o são no jogo, também este sempre aberto, das trocas e das moedas. "Aqui embaixo descobrimos com dificuldade as poucas coisas que nos cercam e lhes damos um preço conforme percebemos sua maior ou menor procura em cada lugar e em cada tempo. Quanto a isso os mercadores estão prontamente e muito bem advertidos, e é por isso que conhecem admiravelmente o preço das coisas."[10]

III. O mercantilismo

Para que o domínio das riquezas se constituísse como objeto de reflexão no pensamento clássico, foi preciso que se desfizesse a configuração estabelecida no século XVI. Para os "economistas" do Renascimento e até mesmo Davanzatti, a aptidão da moeda para medir as mercadorias e

10. Davanzatti. *Leçon sur les monnaies*, p. 231.

sua permutabilidade repousavam em seu valor intrínseco: sabia-se bem que os metais preciosos tinham pouca utilidade fora da moedagem; porém, se foram escolhidos como estalões, se eram utilizados na troca, se, por conseqüência, atingiam um preço elevado, é porque, na ordem natural e em si próprios, tinham um preço absoluto, fundamental, mais elevado que qualquer outro, ao qual se podia referir o valor de cada mercadoria[11]. O insigne metal era, por si, marca da riqueza; seu brilho oculto indicava suficientemente que ele era ao mesmo tempo presença escondida e visível assinalação de todas as riquezas do mundo. Por essa razão é que tinha um *preço*; por essa razão, também *media* todos os preços; por essa razão, enfim, era possível *trocá-lo* por tudo o que tinha um preço. Era o *precioso* por excelência. No século XVII, atribuem-se sempre estas três propriedades à moeda fazendo-as repousar porém, todas três, não mais sobre a primeira (ter preço) mas sobre a última (substituir o que tem preço). Enquanto o Renascimento fundava as duas *funções* do metal monetizado (medida e substituto) sobre a reduplicação de seu *caráter* intrínseco (o fato de ser precioso), o século XVII desloca a análise; é a função de troca que serve de fundamento para os dois outros caracteres (a aptidão para medir e a capacidade de receber um preço surgindo então como *qualidades* que derivam dessa *função*).

Essa reviravolta é obra de um conjunto de reflexões e de práticas que se distribuem ao longo de todo o século XVII (desde Scipion de Grammont até Nicolas Barbon) e que se agrupam sob o termo um pouco aproximativo de "mercanti-

11. Cf. ainda no começo do século XVII, esta proposição de Antoine de La Pierre: "O valor essencial das espécies de moedas de ouro e de prata é fundado sobre a matéria preciosa que contêm." (*De la nécessité du pèsement* [N. do T.]).

lismo". Apressadamente tem-se o costume de caracterizá-lo por um "monetarismo" absoluto, isto é, por uma confusão sistemática (ou obstinada) entre riquezas e espécies monetárias. Na realidade, não é uma identidade mais ou menos confusa que o "mercantilismo" instaura entre umas e outras, mas uma articulação refletida, que faz da moeda o instrumento de representação e de análise das riquezas e faz, por sua vez, das riquezas o conteúdo representado pela moeda. Assim como a velha configuração circular das similitudes e das marcas se desfizera para desenvolver-se segundo as duas superfícies correlativas da representação e dos signos, assim o círculo do "precioso" se desfaz na época do mercantilismo, as riquezas se desenvolvem como objetos das necessidades e dos desejos; dividem-se e substituem umas às outras pelo jogo das espécies monetizadas que as significam; e as relações recíprocas entre a moeda e a riqueza se estabelecem sob a forma da circulação e das trocas. Se se pôde crer que o mercantilismo confundia riqueza e moeda é, sem dúvida, porque, para ele, a moeda tem o poder de representar toda riqueza possível, porque ela é o seu instrumento universal de análise e de representação, porque ela cobre por inteiro o conjunto de seu domínio. Toda riqueza é monetizável; e é assim que ela entra em *circulação.* Da mesma forma, todo ser natural era *caracterizável* e podia entrar numa *taxinomia*; todo indivíduo era *nomeável* e podia entrar numa linguagem *articulada*; toda representação era *significável* e podia entrar, para ser *conhecida*, num *sistema de identidades e de diferenças.*

Mas isso exige um exame mais minucioso. Entre todas as coisas que existem no mundo, quais são aquelas que o mercantilismo poderá chamar de "riquezas"? Todas as que, além de representáveis, são também objetos de desejo. Quer dizer ainda, aquelas que são marcadas pela "necessidade, ou

pela utilidade, ou pelo prazer, ou pela raridade"[12]. Ora, pode-se dizer que os metais que servem para fabricar peças de moeda (não se trata aqui da moeda de cobre que serve apenas para troco em certas regiões, mas das que são utilizadas no comércio exterior) fazem parte das riquezas? Muito pouca é a utilidade do ouro e da prata – "quando muito poderiam ser utilizados nos serviços da casa"; e, por raros que sejam, sua abundância excede ainda o que é requerido para essas utilizações. Se são procurados, se os homens acham que lhes fazem falta, se escavam minas e guerreiam pela sua posse, é porque a fabricação das moedas de ouro e prata lhes deram uma utilidade e uma raridade que, por si mesmos, esses metais não detêm. "A moeda não empresta seu valor da matéria de que é composta, mas sim da forma, que é a imagem ou a marca do príncipe."[13] É por ser moeda que o ouro é precioso. Não o inverso. Desde logo, a relação tão estreitamente fixada no século XVI é invertida: a moeda (e mesmo o metal de que é feita) recebe seu valor de sua pura função de signo. O que acarreta duas conseqüências. Primeiro, não é mais do metal que virá o valor das coisas. Este se estabelece por si mesmo, sem referência à moeda, segundo critérios de utilidade, de prazer ou de raridade; é na relação de umas com as outras que as coisas assumem valor; o metal permitirá somente representar esse valor, como um nome representa uma imagem ou uma idéia, mas não a constitui: "O ouro é apenas o signo e o instrumento usual para pôr em prática o valor das coisas; mas a verdadeira estimação desse valor tem sua origem no juízo humano e nessa faculdade a que se cha-

---

12. Scipion de Grammont. *Le denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent.* Paris, 1620, p. 48.

13. *Id., ibid.*, pp. 13-4.

ma estimativa."[14] As riquezas são riquezas porque as estimamos, assim como nossas idéias são o que são porque no-las representamos. Os signos monetários ou verbais são a elas somados por acréscimo.

Mas, por que o ouro e a prata, que em si mesmos dificilmente são riquezas, receberam ou assumiram esse poder significante? Sem dúvida, poder-se-ia utilizar uma outra mercadoria para esse efeito "por muito vil e abjeta que fosse"[15]. O cobre, que em muitas nações permanece em estado de matéria de baixo preço, torna-se precioso em algumas, na medida em que é transformado em moeda[16]. De maneira geral, porém, utilizam-se o ouro e a prata porque encerram em si mesmos uma "perfeição própria". Perfeição que não é da ordem do preço, mas provém de sua capacidade indefinida de representação. São duros, imperecíveis, inalteráveis; podem dividir-se em parcelas minúsculas; são capazes de reunir um grande peso sob um volume frágil; podem ser facilmente transportados; são fáceis de perfurar. Tudo isso faz do ouro e da prata um instrumento privilegiado para representar todas as outras riquezas e estabelecer, por análise, uma comparação rigorosa entre elas. Assim se acha definida a relação da moeda com as riquezas. Relação arbitrária, porque não é o valor intrínseco do metal que dá preço às coisas; todo objeto, mesmo sem preço, pode servir de moeda; mas é preciso ainda que tenha qualidades próprias de representação e capacidades de análise que permitam estabelecer entre as riquezas relações de igualdade e de diferença. Parece então que a utilização do ouro e da prata está justamente fundada. Como

14. *Id., ibid.*, pp. 46-7.

15. Scipion de Grammont, *op. cit.*, p. 14.

16. Schroeder. *Fürstliche Schatz und Rentkammer*, p. 111. Montanari. *Della moneta*, p. 35.

diz Bouteroue, a moeda "é uma porção de matéria à qual a autoridade pública deu um peso e um valor certo, para servir de preço e igualar no comércio a desigualdade de todas as coisas"[17]. O "mercantilismo" ao mesmo tempo liberou a moeda do postulado do valor próprio do metal – "loucura daqueles para quem o dinheiro é uma mercadoria como outra qualquer"[18] – e estabeleceu entre ela e a riqueza uma relação rigorosa de representação e de análise. "O que visamos na moeda, diz Barbon, não é tanto a quantidade de prata que ela contém, mas o fato de que tenha curso."[19]

Comumente somos injustos, e duas vezes, com o que se convencionou chamar o "mercantilismo"; quer porque se denuncie nele o que ele não cessou de criticar (o valor intrínseco do metal como princípio de riqueza), quer porque se descubra nele uma série de imediatas contradições: não definiu ele a moeda na sua pura função de signo, enquanto requeria sua acumulação como uma mercadoria? não reconheceu a importância das flutuações quantitativas do numerário e desprezou a sua ação sobre os preços? não foi protecionista, fundando, no entanto, sobre a troca o mecanismo de aumento das riquezas? De fato, essas contradições ou essas hesitações só existem se se colocar o mercantilismo num dilema que, para ele, não podia ter sentido: o da moeda mercadoria ou signo. Para o pensamento clássico, em via de se constituir, a moeda é o que permite representar as riquezas. Sem tais signos, as riquezas ficariam imóveis, inúteis e como que

17. Bouteroue. *Recherches curieuses des monnaies de France*. Paris, 1666, p. 8.

18. Josuah Gee. *Considérations sur le commerce*. Trad. francesa de 1749, p. 13.

19. N. Barbon. *A Discourse Concerning Coining the New Money Lighter*. Londres, 1696, sem paginação.

silenciosas; nesse sentido, o ouro e a prata são criadores de tudo o que o homem pode cobiçar. Mas, para poder desempenhar esse papel de representação, é preciso que a moeda apresente propriedades (físicas e não econômicas) que a tornam adequada à sua tarefa e, por isso, preciosa. É a título de signo universal que ela se torna mercadoria rara e desigualmente repartida: "O curso e valor impostos a toda moeda é sua verdadeira validade intrínseca."[20] Assim como, na ordem das representações, os signos que as substituem e as analisam devem ser, também eles, representações, a moeda não pode significar as riquezas sem ser ela própria uma riqueza. Porém torna-se riqueza porque é signo; ao passo que uma representação deve ser primeiro representada para depois tornar-se signo.

Daí as aparentes contradições entre os princípios da acumulação e as regras da circulação. Em um dado momento do tempo, o número de espécies que existem é determinado; Colbert pensava mesmo, malgrado a exploração das minas, malgrado o metal americano, que "a quantidade de prata que circula na Europa é constante". Ora, é dessa prata que se tem necessidade para representar as riquezas, isto é, atraí-las, fazê-las aparecer, trazendo-as do estrangeiro ou fabricando-as no local; é dela também que se tem necessidade para fazê-las passar de mão em mão no processo de troca. É preciso, pois, importar metal, tomando-o dos Estados vizinhos: "Somente o comércio e tudo o que dele depende pode produzir esse grande efeito."[21] A legislação deve, portanto, velar por duas coisas: "Interditar a transferência do metal ao estrangeiro ou sua utilização para outros fins que não a moe-

20. Dumoulin (citado por Gonnard. *Histoire des théories monétaires*, I, p. 173).

21. Clément. *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, t. VII, p. 239.

dagem, e fixar direitos alfandegários tais que permitam à balança comercial ser sempre positiva, favorecer a importação de mercadorias brutas, evitar quanto possível a de objetos fabricados, exportar os produtos manufaturados de preferência aos próprios produtos cujo desaparecimento conduz à escassez e provoca a alta dos preços."[22] Ora, o metal que se acumula não é destinado a se engrossar nem a dormir; se é atraído a um Estado é para aí ser consumido pela troca. Como dizia Becher, tudo o que é despesa para um dos parceiros é receita para o outro[23]; e Thomas Mun identificava o negócio seguro com a fortuna[24]. É que o dinheiro só se torna riqueza real na exata medida em que cumpre sua função representativa: quando substitui as mercadorias, quando lhes permite deslocarem-se ou aguardarem, quando dá às matérias brutas a ocasião de se tornarem consumíveis, quando retribui o trabalho. Não é, pois, de temer que a acumulação de dinheiro num Estado faça subir os preços; e o princípio estabelecido por Bodin de que a grande carestia do século XVI era devida ao afluxo do ouro americano não é válida; se é verdade que a multiplicação do numerário provoca inicialmente uma alta dos preços, estimula contudo o comércio e as manufaturas; a quantidade de riquezas cresce e o número de elementos entre os quais se repartem as espécies se acha proporcionalmente aumentado. Não há que temer a alta dos preços: ao contrário, agora que os objetos preciosos se multiplicaram, agora que os burgueses, como diz Scipion de Grammont, podem usar "cetim e veludo", o valor das coisas, mesmo as mais raras, só pôde baixar em relação à totalidade

22. Clément. *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, t. VII, p. 284. Cf. também Bouteroue. *Recherches curieuses*, pp. 10-1.

23. J. Becher. *Politischer Diskurs*, 1668.

24. Th. Mun. *England Treasure by Foreign Trade*, 1664, cap. II.

das outras; do mesmo modo, cada fragmento de metal perde em valor perante os outros, na medida em que aumenta a massa das espécies em circulação[25].

As relações entre riqueza e moeda estabelecem-se, pois, na circulação e na troca, não mais na "preciosidade" do metal. Quando os bens podem circular (e isso graças à moeda), eles se multiplicam e as riquezas aumentam; quando as espécies se tornam mais numerosas por efeito de uma boa circulação e de uma balança favorável, podem-se atrair novas mercadorias e multiplicar as culturas e as fábricas. Portanto, é preciso dizer com Horneck que o ouro e a prata "são o mais puro de nosso sangue, a medula de nossas forças", "os mais indispensáveis instrumentos da atividade humana e de nossa existência"[26]. Reencontra-se aqui a velha metáfora de uma moeda que seria para a sociedade o que o sangue é para o corpo[27]. Mas, em Davanzatti, as espécies não tinham outro papel senão o de irrigar as diversas partes da nação. Agora que moeda e riqueza são tomadas ambas no interior do espaço das trocas e da circulação, o mercantilismo pode ajustar sua análise conforme o modelo recentemente fornecido por Harvey. Segundo Hobbes[28], o circuito venoso da moeda é o dos impostos e das taxas que subtraem das mercadorias transportadas, compradas ou vendidas, uma certa massa metálica; esta é conduzida até o coração do Homem-Leviatã – isto é, até os cofres do Estado. É lá que o metal recebe o "princípio vital": o Estado, com efeito, pode fundi-lo ou tornar a pô-lo em circulação. Em todo o caso, somente sua autoridade lhe dará curso; e, redistribuído aos particulares (sob forma de pensões, de emolumentos ou de retribuição por provisões compradas pelo Estado), estimulará, no segundo circuito, agora arterial, as trocas, as fabricações e as culturas. A circulação torna-se assim uma das categorias fundamentais da análise. Mas a transferência desse modelo fisiológico só se tornou possível pela abertura mais profunda de um espaço comum à moeda e aos signos, às riquezas e às representações. A metáfora, tão assídua em nosso Ocidente, da cidade e do corpo, só assumiu, no século XVII, seus poderes imaginários com base em necessidades arqueológicas muito mais radicais.

25. Scipion de Grammont, *Le denier royal*, pp. 116-9.

26. Horneck. *Oesterreich über alles, wenn es will*, 1684, pp. 8 e 188.

27. Cf. Davanzatti. *Leçon sur la monnaie* (citado por J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, t. II, p. 230).

28. Th. Hobbes. *Leviathan*. Cambridge, 1904, pp. 179-80.

Através da experiência mercantilista, o domínio das riquezas se constitui do mesmo modo que o das representações. Viu-se que estas tinham o poder de se representarem a partir de si mesmas: de abrir em si um espaço onde elas se analisavam e de formar, com seus próprios elementos, substitutos que permitiam, a um tempo, estabelecer um sistema de signos e um quadro das identidades e das diferenças. Do mesmo modo, as riquezas têm o poder de se permutarem; de se analisarem em partes que autorizam relações de igualdade ou de desigualdade; de se significarem umas às outras por esses elementos de riquezas perfeitamente comparáveis que são os metais preciosos. E assim como o mundo inteiro da representação se cobre de representações de segundo grau que as representam, e isso numa cadeia ininterrupta, assim também todas as riquezas do mundo estão em relação umas com as outras, na medida em que fazem parte de um sistema de troca. De uma representação a outra não há ato autônomo de significação, mas uma simples e indefinida possibilidade de troca. Quaisquer que tenham sido suas determinações e conseqüências econômicas, o mercantilismo, se interrogado ao nível da *epistémê*, aparece como o lento, o

longo esforço para colocar a reflexão sobre os preços e a moeda na linha reta da análise das representações. Ele fez surgir um domínio de "riquezas" que é conexo àquele que, por volta da mesma época, abriu-se diante da história natural, e àquele, igualmente, que se desenrolou diante da gramática geral. Todavia, enquanto nestes dois últimos casos, a mutação se fez bruscamente (um certo modo de ser da linguagem se erige subitamente na *Grammaire de Port-Royal*, um certo modo de ser dos indivíduos naturais se manifesta quase de repente com Jonston e Tournefort) – em contrapartida, o modo de ser da moeda e da riqueza, porque ligado a toda uma *práxis*, a todo um conjunto institucional, tinha um índice de viscosidade histórica muito mais elevado. Os seres naturais e a linguagem não necessitaram do equivalente da longa operação mercantilista para entrar no domínio da representação, submeter-se às suas leis, dela receber seus signos e seus princípios de ordem.

IV. O penhor e o preço

A teoria clássica da moeda e dos preços elaborou-se através de experiências históricas bem conhecidas. A primeira é a grande valorização dos signos monetários que começou bem cedo na Europa, no século XVII; será preciso ver uma primeira tomada de consciência disso, ainda marginal e alusiva, na afirmação de Colbert de que a massa metálica é estável na Europa e de que as contribuições americanas podem ser negligenciadas? Em todo o caso, no fim do século, sente-se que o metal monetizado é demasiado raro: regressão do comércio, baixa dos preços, dificuldades para pagar as dívidas, as rendas e os impostos, depreciação da terra. Daí a grande série de desvalorizações ocorridas na França, durante os 15 primeiros anos do século XVIII, para multiplicar o numerário; as 11 "diminuições" (reavaliações), escalonadas de 1º de dezembro de 1713 a 1º de setembro de 1715 e destinadas – mas foi um fracasso – a repor em circulação o metal que se esconde; toda uma seqüência de medidas que diminuem as taxas das rendas e reduzem seu capital nominal; o aparecimento das cédulas monetárias, em 1701, logo substituídas por rendas de Estado. Entre muitas outras conseqüências, a experiência de Law permitiu o reaparecimento dos metais, o aumento dos preços, a reavaliação da terra, a revalorização do comércio. Os editos de janeiro e de maio de 1726 instauram, para todo o século XVIII, uma moeda metálica estável: promulgam a fabricação de um luís de ouro que vale e valerá, até a Revolução, 24 libras tornesas.

Tem-se o hábito de ver nessas experiências, no seu contexto teórico, nas discussões a que deram lugar, o confronto entre os partidários de uma moeda-signo e os de uma moeda-mercadoria. De um lado, coloca-se Law, é claro, com Terrasson[29], Dutot[30], Montesquieu[31], o cavaleiro de Jaucourt[32]; defronte, alinham-se, além de Paris-Duverney[33], o chanceler d'Aguesseau[34], Condillac, Destutt; entre os dois grupos e como que numa linha mediana, cumpriria colocar Melon[35] e

29. Terrasson. *Trois lettres sur le nouveau système des finances*. Paris, 1720.

30. Dutot. *Réflexions sur le commerce et les finances*. Paris, 1738.

31. Montesquieu. *L'esprit des lois*, liv. XXII, cap. II.

32. Artigo "Monnaie". *In*: *Encyclopédie*.

33. Paris-Duverney. *Examen des réflexions politiques sur les finances*. Haia, 1740.

34. D'Aguesseau. *Considération sur la monnaie*, 1718. *In*: *Oeuvres*. Paris, 1777, t. X.

35. Melon. *Essai politique sur le commerce*. Paris, 1734.

Graslin[36]. Certamente seria interessante fazer o parcelamento exato das opiniões e determinar como se distribuíram nos diferentes grupos sociais. Se interrogarmos, porém, o saber que as tornou, umas e outras, ao mesmo tempo possíveis, perceberemos que a oposição é superficial; e que, se é necessária, é a partir de uma disposição única que estabelece somente, num ponto determinado, a bifurcação de uma escolha indispensável.

Essa disposição única é a que define a moeda como uma garantia. Definição que se encontra em Locke e, um pouco antes dele, em Vaughan[37]; depois em Melon – "o ouro e a prata são, por convenção geral, a garantia, o equivalente ou a medida comum de tudo o que serve ao uso dos homens"[38] –, em Dutot – "as riquezas de confiança ou de opinião são somente representativas, como o ouro, a prata, o bronze, o cobre"[39] –, em Fortbonnais – "o ponto importante" nas riquezas de convenção consiste "na segurança que têm os proprietários de dinheiro e de mercadorias de trocá-los quando o quiserem... na base estabelecida pelo uso"[40]. Dizer que a moeda é uma garantia é dizer que ela nada mais é que um tento recebido com consentimento comum – pura ficção, por conseguinte; mas é dizer também que ela vale exatamente aquilo por que foi dada, pois que, por sua vez, poderá ser trocada por

36. Graslin. *Essai analytique sur les richesses*. Londres, 1767.

37. Vaughan. *A Discourse of Coin and Coinage*. Londres, 1675, p. 1. Locke. *Considerations of the Lowering of Interests*. *In*: *Works*. Londres, 1801, t. V, pp. 21-3.

38. Melon. *Essai politique sur le commerce*. *In*: Daire. *Économistes et financiers du XVIII^e siècle*, p. 761.

39. Dutot. *Réflexions sur le commerce et les finances*, *ibid*., pp. 905-6.

40. Véron de Fortbonnais. *Éléments de commerce*, t. II, p. 91. Cf. também *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, II, p. 582.

essa mesma quantidade de mercadoria ou seu equivalente. A moeda pode sempre reconduzir às mãos de seu proprietário o que acaba de ser trocado por ela, assim como, na representação, um signo deve poder reconduzir o pensamento àquilo que ele representa. A moeda é uma sólida memória, uma representação que se reduplica, uma troca adiada. Como diz Le Trosne, o comércio que se serve da moeda é um aperfeiçoamento, na mesma medida em que é "um comércio imperfeito"[41], um ato ao qual falta, durante um tempo, aquilo que o compensa, uma semi-operação que promete e espera a troca inversa pela qual a garantia se achará reconvertida em seu conteúdo efetivo.

Mas como pode a garantia monetária dar essa segurança? Como pode escapar ao dilema do signo sem valor ou da mercadoria análoga a todas as outras? É aí que se situa, para a análise clássica da moeda, o ponto de heresia – a escolha que opõe aos partidários de Law seus adversários. Com efeito, pode-se conceber que a operação que garante a moeda seja assegurada pelo valor mercantil da matéria de que é feita; ou, ao contrário, por outra mercadoria que lhe fosse exterior, mas que estaria a ela ligada pelo consentimento coletivo ou pela vontade do príncipe. É essa segunda solução que Law escolhe por causa da raridade do metal e das oscilações de seu valor mercantil. Ele pensa que se pode fazer circular uma moeda de papel que seria garantida pela propriedade fundiária: trata-se então apenas de emitir "bilhetes hipotecados sobre as terras e que devem ser amortizados por pagamentos anuais..., esses bilhetes circularão como dinheiro monetizado pelo valor que eles exprimem"[42]. Sabe-se que Law

41. Le Trosne. *De l'interêt social*. *In*: Daire. *Les physiocrates*, p. 908.

42. Law. *Considérations sur le numéraire*. *In*: Daire. *Économistes et financiers du XVIII^e siècle*, p. 519.

foi obrigado a renunciar a essa técnica em sua experiência francesa e que fez com que a moeda fosse garantida por uma companhia de comércio. O fracasso do empreendimento em nada afetou a teoria da moeda-garantia que o tornara possível mas que tornava igualmente possível toda reflexão sobre a moeda, mesmo oposta às concepções de Law. E quando, em 1726, uma moeda metálica estável foi introduzida, a garantia foi requerida à própria substância da espécie. O que assegura à moeda sua permutabilidade é o valor mercantil do metal que nela está presente; e Turgot criticará Law por ter acreditado que "a moeda não passa de uma riqueza simbólica, cujo crédito se baseia na marca do príncipe. Essa marca só está lá para certificar-lhe o peso e o título... Portanto, é como mercadoria que o dinheiro é não o signo, mas a comum medida das outras mercadorias... O ouro extrai seu preço de sua raridade e, por não constituir um mal o fato de ser ele empregado ao mesmo tempo como mercadoria e como medida, esses dois empregos sustentam seu preço"[43]. Law, com seus partidários, não se opõe a seu século como o genial – ou imprudente – precursor das moedas fiduciárias. Do mesmo modo que seus adversários, define a moeda como garantia. Pensa, porém, que seu fundamento será mais bem assegurado (ao mesmo tempo mais abundante e mais estável) por uma mercadoria exterior à própria espécie monetária; seus adversários, em contrapartida, pensam que ele será mais bem assegurado (mais certo e menos submetido às especulações) pela substância metálica que constitui a realidade material da moeda. Entre Law e os que o criticam, a oposição concerne somente à distância entre quem dá a garantia e

43. Turgot. *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, 1749. *In*: *Oeuvres*, ed. Schelle, t. I, pp. 146-7.

quem a recebe. Num caso, a moeda, aliviada em si mesma de todo valor mercantil, mas assegurada por um valor que lhe é exterior, é aquilo "pelo qual" se trocam mercadorias[44]; no outro caso, a moeda, tendo em si um preço, é ao mesmo tempo aquilo "pelo qual" e "para o qual" se trocam as riquezas. Em ambos os casos, porém, a moeda permite fixar o preço das coisas graças a certa relação de *proporção* com as riquezas e a certo poder de fazê-las *circular.*

Enquanto garantia, a moeda designa uma certa riqueza (atual ou não): ela estabelece seu preço. Mas a relação entre a moeda e as mercadorias, portanto o sistema dos preços, se acha modificada desde que a quantidade de moeda ou a quantidade de mercadorias, em um momento do tempo, são, elas também, alteradas. Se houver pequena quantidade de moeda em relação aos bens, ela terá um grande valor e os preços serão baixos; se sua quantidade aumenta a ponto de se tornar abundante diante das riquezas, então ela terá pouco valor e os preços serão altos. O poder de representação e de análise da moeda varia com a quantidade de espécies, de um lado, e com a quantidade de riquezas, de outro: só seria constante se as duas quantidades fossem estáveis ou variassem conjuntamente numa mesma proporção.

A "lei quantitativa" não foi "inventada" por Locke. Já no século XVI, Bodin e Davanzatti sabiam perfeitamente que o crescimento das massas metálicas em circulação fazia subir o preço das mercadorias; mas esse mecanismo aparecia ligado a uma desvalorização intrínseca do metal. No fim do século XVII, esse mesmo mecanismo é definido a partir da função representativa da moeda, "a quantidade da moeda estando em proporção com todo o comércio". Mais metal – e,

44. Law. *Considérations sur le numéraire*, pp. 472 ss.

de imediato, cada mercadoria existente no mundo poderá dispor de um pouco mais de elementos representativos; mais mercadorias, e cada unidade metálica será um pouco mais fortemente garantida. Basta tomar uma mercadoria qualquer como referência estável e o fenômeno de variação aparece com toda a clareza: "Se tomarmos", diz Locke, "o trigo como medida fixa, verificaremos que o dinheiro suportou no seu valor as mesmas variações que as outras mercadorias... A razão disso é tangível. Desde a descoberta das Índias, há dez vezes mais dinheiro no mundo do que havia até então; ele vale também 9/10 menos, o que quer dizer que é preciso dar dez vezes mais dinheiro do que se dava há 200 anos, para comprar a mesma quantidade de mercadorias"[45]. A baixa do valor do metal que aqui é invocada não concerne a certa qualidade preciosa que lhe pertenceria propriamente, mas a seu poder geral de representação. É preciso considerar as moedas e as riquezas como duas massas gêmeas que se correspondem necessariamente: "Como o total de uma está para o total da outra, a parte de uma estará para a parte da outra... Se houvesse apenas uma mercadoria divisível como o ouro, a metade dessa mercadoria corresponderia à metade do total do outro lado."[46] Supondo-se que só houvesse um bem no mundo, todo o ouro da terra estaria aí para representá-lo; e, inversamente, se os homens todos só dispusessem de uma peça de moeda, todas as riquezas que nascem da natureza ou saem de suas mãos deveriam repartir-se pelas suas subdivisões. A partir dessa situação-limite, se o dinheiro começar a afluir – as mercadorias permanecendo iguais – "o valor de cada parte da espécie diminuirá proporcionalmen-

45. Locke. *Considerations of Lowering of Interests*, p. 73.
46. Montesquieu. *L'esprit des lois*, liv. XXII, cap. VII.

te"; em contrapartida, "se a indústria, as artes e as ciências introduzirem no círculo das trocas novos objetos... será preciso aplicar ao novo valor dessas novas produções uma porção de signos representativos dos valores; sendo essa porção tomada da massa dos signos, sua quantidade relativa diminuirá e aumentará proporcionalmente seu valor representativo para fazer face a mais valores, já que sua função é representá-los todos, nas proporções que lhes convêm"[47].

Não há, pois, justo preço: nada, numa mercadoria qualquer, indica por algum caráter intrínseco, a quantidade de moeda pela qual seria preciso retribuí-la. O preço módico não é nem mais nem menos exato que o preço elevado. No entanto, existem regras de comodidade que permitem fixar a quantidade de moeda pela qual é desejável representar as riquezas. No final, cada coisa permutável deveria ter seu equivalente – "sua designação" – em espécies; o que seria sem inconveniente no caso em que a moeda utilizada fosse de papel (seriam fabricadas ou destruídas, segundo a idéia de Law, proporcionalmente às necessidades de troca); mas isso seria incômodo ou mesmo impossível se a moeda fosse metálica. Ora, uma só e mesma unidade monetária adquire, ao circular, o poder de representar várias coisas; quando ela muda de mão, ora é o pagamento de um objeto ao empresário, ora o de um salário ao operário, o de uma mercadoria ao mercador, o de um produto ao agricultor, ou ainda o da renda ao proprietário. Uma única massa metálica pode, no curso do tempo e segundo os indivíduos que a recebem, representar várias coisas equivalentes (um objeto, um trabalho, uma medida de trigo, uma parte de um rendimento) – como um nome comum tem o poder de representar várias coisas,

47. Graslin. *Essai analytique sur les richesses*, pp. 54-5.

ou um caráter taxinômico o de representar vários indivíduos, várias espécies, vários gêneros, etc. Mas, enquanto o caráter só cobre uma generalidade maior em se tornando mais simples, a moeda só representa mais riquezas quando circula mais depressa. A extensão do caráter se define pelo número de espécies que agrupa (portanto, pelo espaço que ele ocupa no quadro); a velocidade de circulação da moeda, pelo número de mãos entre as quais passa antes de retornar ao seu ponto de partida (é por isso que se escolhe como origem o pagamento à agricultura dos produtos de sua colheita, porque aí há ciclos anuais absolutamente certos). Vê-se, pois, que à extensão taxinômica do caráter no espaço simultâneo do quadro corresponde a velocidade do movimento monetário durante um tempo definido.

Essa velocidade tem dois limites: uma velocidade infinitamente rápida, que seria a de uma troca imediata em que a moeda não teria papel a desempenhar, e uma velocidade infinitamente lenta, em que cada elemento de riqueza teria seu duplo monetário. Entre esses dois extremos, há velocidades variáveis, às quais correspondem as quantidades de moedas que as tornam possíveis. Ora, os ciclos da circulação são comandados pela anuidade das colheitas: a partir destas e tendo em conta o número de indivíduos que povoa um Estado, é possível, portanto, definir a quantidade de moeda necessária e suficiente para que passe entre todas as mãos e para que represente ao menos a subsistência de cada um. Compreende-se de que modo se acharam ligadas, no século XVIII, as análises da circulação a partir dos rendimentos agrícolas, o problema do desenvolvimento da população e o cálculo da quantidade ótima de espécies monetizadas. Tripla questão que se põe sob uma forma normativa: pois o problema não está em saber por quais mecanismos o dinheiro circula ou estagna,

de que modo ele é despendido ou acumulado (tais questões só são possíveis numa economia que formulasse os problemas da produção e do capital), mas sim, qual a quantidade necessária de moeda para que, num dado país, a circulação se faça bastante veloz, passando por um número bastante elevado de mãos. Então os preços serão não intrinsecamente "justos", mas exatamente ajustados: as divisões da massa monetária analisarão as riquezas segundo uma circulação que não será nem demasiado frouxa, nem demasiado cerrada. O "quadro" estará bem-feito.

Essa proporção ótima não é a mesma, se considerarmos um país isolado ou o jogo de seu comércio exterior. Supondo um Estado capaz de viver por si mesmo, a quantidade de moeda que é preciso pôr em circulação depende de diversas variáveis: a quantidade de mercadorias que entra no sistema de trocas; a parte dessas mercadorias que, não sendo nem distribuída nem retribuída pelo sistema da permuta deve ser, num momento qualquer de seu percurso, representada pela moeda; a quantidade de metal que pode ser substituída pelo papel escrito; enfim, o ritmo em que se devem efetuar os pagamentos: não é indiferente, como observa Cantillon[48], que os operários sejam pagos por semana ou por dia, que as rendas sejam entregues no fim do ano, ou antes, como é costume, no fim de cada trimestre. Definidos os valores dessas quatro variáveis para um dado país, pode-se definir a quantidade ótima de espécies metálicas. Para efetuar um cálculo desse gênero, Cantillon parte da produção da terra, da qual todas as riquezas saem direta ou indiretamente. Essa produção divide-se em três rendas nas mãos do agricultor: a renda paga ao proprietário; a que é utilizada para a manutenção do

48. Cantillon. *Essai sur la nature du commerce en général*, 1952, p. 73.

agricultor, dos homens e dos cavalos; enfim, "uma terceira que deve permanecer com ele para o benefício da sua empresa"[49]. Ora, só a primeira renda e cerca da metade da terceira devem ser entregues em espécies; as outras podem ser pagas sob a forma de trocas diretas. Levando em conta o fato de que uma metade da população reside nas cidades e tem despesas de manutenção mais elevadas que os camponeses, vê-se que a massa monetária em circulação deveria ser quase igual aos 2/3 da produção. Isso se ao menos todos os pagamentos se efetuassem uma vez por ano; mas, de fato, a renda fundiária é paga a cada trimestre; basta, portanto, uma quantidade de espécies equivalente a 1/6 da produção. Ademais, muitos pagamentos se fazem por dia ou por semana; a quantidade de moeda requerida é, pois, da ordem da nona parte da produção – isto é, de 1/3 da renda dos proprietários[50].

Esse cálculo, porém, só é exato desde que se imagine uma nação isolada. Ora, na sua maioria, os Estados mantêm, uns com os outros, um comércio em que os únicos meios de pagamento são a permuta, o metal estimado segundo seu peso (e não as espécies com seu valor nominal) e, eventualmente, os títulos bancários. Nesse caso, pode-se também calcular a quantidade relativa de moeda que é desejável pôr em circulação: todavia, essa estimação não deve tomar por referência a produção fundiária, mas uma certa relação dos salários e dos preços com aqueles que são praticados nos países estrangeiros. Com efeito, numa região onde os preços são relativamente pouco elevados (em razão de uma fraca quantidade de moeda), o dinheiro estrangeiro é atraído por largas possibilidades de compra: a quantidade de metal cresce. O Estado,

49. *Id.*, *ibid.*, pp. 68-9.

50. *Id.*, *ibid.*, Petty dava a proporção análoga de 1/10 (*Anatomie politique de l'Irlande*).

como se diz, torna-se "rico e poderoso"; pode manter uma frota e um exército, realizar conquistas, enriquecer-se mais. A quantidade de espécies em circulação faz subir os preços, ao mesmo tempo em que dá aos particulares a faculdade de comprar no estrangeiro, onde os preços sejam inferiores; pouco a pouco o metal desaparece e o Estado novamente se empobrece. Tal é o ciclo que Cantillon descreve e formula num princípio geral: "A excessiva abundância de dinheiro que faz, enquanto dura, a potência dos Estados, lança-os insensível e naturalmente na indigência."[51]

Sem dúvida, não seria possível evitar essas oscilações, se não existisse, na ordem das coisas, uma tendência inversa que agrava incessantemente a miséria das nações já pobres e aumenta, ao contrário, a prosperidade dos Estados ricos. É que os movimentos da população se dirigem num sentido oposto ao numerário. Este vai dos Estados prósperos às regiões de baixos preços; já os homens são atraídos em direção aos salários elevados, portanto, para os países que dispõem de um numerário abundante. Os países pobres têm, pois, tendência a se despovoar; a agricultura e a indústria ali se deterioram e a miséria aumenta. Nos países ricos, ao contrário, o afluxo da mão-de-obra permite explorar novas riquezas cuja venda aumenta em proporção à quantidade de metal que circula[52]. A política deve, portanto, buscar compor esses dois movimentos inversos da população e do numerário. É preciso que o número dos habitantes cresça pouco a pouco, mas sem interrupção, para que as manufaturas possam encontrar uma mão-de-obra sempre abundante; então os salários não aumentarão mais depressa que as riquezas, nem, com eles, os preços; e a balança co-

51. Cantillon, *loc. cit.*, p. 76.

52. Dutot. *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 e 906.

mercial poderá permanecer favorável: reconhece-se aí o fundamento das teses populacionistas[53]. Mas, por outro lado, é preciso também que a quantidade do numerário esteja sempre em ligeiro aumento: único meio para que as produções da terra ou da indústria sejam bem retribuídas, para que os salários sejam suficientes, para que a população não seja miserável em meio às riquezas que ela produz: daí todas as medidas para favorecer o comércio exterior e manter uma balança positiva.

O que assegura o equilíbrio e impede as profundas oscilações entre a riqueza e a pobreza não é, pois, um certo estatuto definitivamente adquirido, mas uma composição – ao mesmo tempo natural e combinada – de dois movimentos. Há prosperidade num Estado, não quando as espécies são aí numerosas ou os preços elevados; mas quando as espécies estão neste estágio de aumento – que é preciso poder prolongar indefinidamente – que permite sustentar os salários sem aumentar mais os preços: então a população cresce regularmente, seu trabalho produz mais e, uma vez que o aumento consecutivo das espécies se reparte (segundo a lei de representatividade) entre riquezas pouco numerosas, os preços não aumentam em relação aos que vigoram no estrangeiro. É somente "entre o crescimento da quantidade de ouro e a alta dos preços que o crescimento da quantidade de ouro e de prata é favorável à indústria. Uma nação cujo numerário está diminuindo é, no momento em que se faz a comparação, mais fraca e mais miserável que uma outra que não possui mais, mas cujo numerário está em crescimento"[54]. É assim

53. Cf. Véron de Fortbonnais. *Éléments du commerce*, t. I, p. 45, e sobretudo Tucker. *Questions importantes sur le commerce*. Trad. francesa de Turgot. *In*: *Oeuvres*, I, p. 335.

54. Hume. *De la circulation monétaire*. *In*: *Oeuvres économiques*. Trad. francesa, pp. 29-30.

que se explica o desastre espanhol: com efeito, a posse das minas aumentara maciçamente o numerário – e, por via de conseqüência, os preços – sem que a indústria, a agricultura e a população tivessem tido tempo, entre causa e efeito, de se desenvolver em proporção; era fatal que o ouro americano se espalhasse pela Europa, aí comprasse mercadorias, fizesse crescer as manufaturas, enriquecesse as herdades, deixando a Espanha mais miserável do que jamais fora. A Inglaterra, em contrapartida, se atraiu o metal, foi sempre em proveito do trabalho, e não apenas para o luxo de seus habitantes, isto é, para aumentar, antes de toda alta dos preços, o número de seus operários e a quantidade de seus produtos[55].

Tais análises são importantes porque introduzem a noção de progresso na ordem da atividade humana. Mais ainda, porém, porque afetam o jogo dos signos e das representações com um índice temporal que define para o progresso a condição de sua possibilidade. Índice que não se acha em nenhuma outra região da teoria da ordem. Com efeito, a moeda, tal como a concebe o pensamento clássico, não pode representar a riqueza sem que esse poder se ache interiormente modificado pelo tempo – quer porque um ciclo espontâneo aumente, após ter diminuído, sua capacidade de representar as riquezas, quer porque uma política mantenha, a golpes de esforços combinados, a constância de sua representatividade. Na ordem da história natural, os *caracteres* (os feixes de identidades escolhidos para representar e distinguir várias espécies ou vários gêneros) alojavam-se no interior do espaço contínuo da natureza que eles repartiam num quadro taxinômico; o tempo só intervinha do exterior, para perturbar a

55. Véron de Forbonnais, nos *Éléments du commerce*, t. I, pp. 51-2, dá as oito regras fundamentais do comércio inglês.

continuidade das menores diferenças e dispersá-las segundo os lugares fragmentados da geografia. Aqui, ao contrário, o tempo pertence à lei interior das representações, incorporando-se a elas; segue e altera sem interrupção o poder que detêm as riquezas de se representarem a si mesmas e de se analisarem num sistema monetário. Lá onde a história natural descobria zonas de identidades separadas por diferenças, a análise das riquezas descobre "diferenciais" – tendências ao aumento e à diminuição.

Era necessário que essa função do tempo, na riqueza, aparecesse desde o momento (era o fim do século XVII) em que a moeda fosse definida como garantia e assimilada ao crédito: era realmente preciso então que a duração do crédito, a brevidade do termo do vencimento, o número de mãos entre as quais passava durante um dado tempo se tornassem variáveis características de seu poder representativo. Tudo isso, porém, era apenas a conseqüência de uma forma de reflexão que colocava o signo monetário, em relação à riqueza, numa postura de *representação* no sentido pleno do termo. Conseqüentemente, é a mesma rede arqueológica que sustenta, na análise das riquezas, a teoria da *moeda-representação* e, na história natural, a teoria do *caráter-representação*. O caráter designa os seres situando-os ao mesmo tempo em sua vizinhança; o preço monetário designa as riquezas, mas no movimento de seu crescimento ou de sua diminuição.

V. A formação do valor

A teoria da moeda e do comércio responde à questão: como podem os preços, no movimento das trocas, caracterizar as coisas – como pode a moeda estabelecer entre as riquezas um sistema de signos e de designação? A teoria do valor responde a uma questão que se cruza com esta, interrogando, como que em profundidade e verticalmente, a região horizontal onde as trocas se efetuam indefinidamente: por que há coisas que os homens buscam trocar, por que umas valem mais que outras, por que algumas, que são inúteis, têm um valor elevado, enquanto outras, indispensáveis, têm valor nulo? Já não se trata, pois, de saber segundo qual mecanismo as riquezas podem se representar entre si (e mediante essa riqueza universalmente representativa que é o metal precioso), mas por que os objetos do desejo e da necessidade hão de ser representados, como se estabelece o valor de uma coisa e por que se pode afirmar que ela vale tanto ou tanto.

Valer, para o pensamento clássico, é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca. A moeda só foi inventada, os preços só foram fixados e só se modificam na medida em que essa troca existe. Ora, a troca é um fenômeno simples apenas na aparência. Com efeito, só se troca numa permuta, quando cada um dos dois parceiros reconhece um valor para aquilo que o outro possui. Num sentido, é preciso, pois, que as coisas permutáveis, com seu valor próprio, existam antecipadamente nas mãos de cada um, para que a dupla cessão e a dupla aquisição finalmente se produzam. Mas, por outro lado, o que cada um come e bebe, aquilo de que precisa para viver não tem valor enquanto não o cede; e aquilo de que não tem necessidade é igualmente desprovido de valor enquanto não for usado para adquirir alguma coisa de que necessite. Em outras palavras, para que, numa troca, uma coisa possa representar outra, é preciso que elas existam já carregadas de valor; e, contudo, o valor só existe no interior da representação (atual ou possível), isto é, no interior da troca ou da permutabilidade. Daí duas possibilidades simultâneas de leitura: uma analisa o va-

lor no ato mesmo da troca, no ponto de cruzamento entre o dado e o recebido; outra analisa-o como anterior à troca e como condição primeira para que esta possa ocorrer. A primeira dessas duas leituras corresponde a uma análise que coloca e encerra toda a essência da linguagem no interior da proposição; a outra, a uma análise que descobre essa mesma essência da linguagem do lado das designações primitivas – linguagem de ação ou raiz; no primeiro caso, com efeito, a linguagem encontra seu lugar de possibilidade numa atribuição assegurada pelo verbo – isto é, por esse elemento da linguagem em recuo relativamente a todas as palavras mas que as reporta umas às outras; o verbo, tornando possíveis todas as palavras da linguagem a partir de seu liame proposicional, corresponde à troca que funda, como um ato mais primitivo que os outros, o valor das coisas trocadas e o preço pelo qual são cedidas; na outra forma de análise, a linguagem está enraizada fora de si mesma e como que na natureza ou nas analogias das coisas; a raiz, o primeiro grito que dera nascimento às palavras antes mesmo que a linguagem tivesse nascido, corresponde à formação imediata do valor, antes da troca e das medidas recíprocas da necessidade.

Mas, para a gramática, estas duas formas de análise – a partir da proposição ou a partir das raízes – são perfeitamente distintas, porque se trata da linguagem – isto é, de um sistema de representações que é encarregado ao mesmo tempo de designar e de julgar ou, ainda, que tem relação ao mesmo tempo com um objeto e com uma verdade. Na ordem da economia, essa distinção não existe, pois, para o desejo, a relação com seu objeto e a afirmação de que ele é desejável constituem uma única e mesma coisa; designá-lo já é estabelecer o liame. De sorte que onde a gramática dispunha de dois segmentos teóricos separados e ajustados um ao outro, formando primeiro uma análise da proposição (ou do juízo), depois

uma análise da designação (do gesto ou da raiz), a economia só conhece um único segmento teórico, mas que é suscetível simultaneamente de duas leituras feitas em sentido inverso. Uma analisa o valor a partir da troca dos objetos da necessidade – *objetos úteis*; a outra, a partir da formação e do nascimento de objetos cujo valor a troca definirá em seguida – a partir da prolixidade da natureza. Reconhece-se, entre essas duas leituras possíveis, um ponto de heresia que nos é familiar: ele separa o que se chama "teoria psicológica" de Condillac, de Galiani, de Graslin, da dos fisiocratas, com Quesnay e sua escola. Certamente, a fisiocracia não tem a importância que lhe atribuíram os economistas na primeira metade do século XIX, quando nela buscavam o ato de fundação da economia política; mas seria igualmente vão, sem dúvida, atribuir o mesmo papel – como o fizeram os marginalistas – à "escola psicológica". Entre esses dois modos de análise, as únicas diferenças são o ponto de origem e a direção escolhidos para percorrer uma rede de necessidade que permanece idêntica.

Para que haja valores e riquezas, é preciso, dizem os fisiocratas, que uma troca seja possível: isto é, que se disponha de um supérfluo de que o outro tenha precisão. O fruto de que tenho fome, que colho e que como é um *bem* que me oferece a natureza; só haverá *riqueza* se os frutos de minha árvore forem numerosos o bastante para excederem meu apetite. É preciso ainda que um outro tenha fome e os peça a mim. "O ar que respiramos", diz Quesnay, "a água que obtemos do rio e todos os outros bens ou riquezas superabundantes e comuns a todos os homens não são comerciáveis: são bens, não riquezas."[56] Antes da troca, há somente essa realidade, rara ou abundante, que a natureza fornece; unicamente a demanda de um e a renúncia de outro são capazes de fazer

56. Quesnay. Artigo "Hommes". *In*: Daire. *Les physiocrates*, p. 42.

aparecer valores. Ora, as trocas têm precisamente por fim repartir os excedentes de maneira que sejam distribuídos aos que deles carecem. Não são, pois, "riquezas" senão a título provisório, durante o tempo em que, presentes em uns e ausentes em outros, começam e realizam o trajeto que, conduzindo-os aos consumidores, os restituirá à sua natureza primitiva de bens. "A finalidade da troca", diz Mercier de La Rivière, "é o desfrute, o consumo, de sorte que o comércio pode ser definido sumariamente: troca das coisas usuais para chegar à sua distribuição entre as mãos de seus consumidores."[57] Ora, essa constituição do valor pelo comércio[58] não se pode fazer sem uma subtração de bens: com efeito, o comércio transporta as coisas, acarreta gastos de transporte, de conservação, de transformação, de colocação à venda[59]: em suma, custa um certo consumo de *bens* para que os próprios *bens* sejam transformados em *riquezas*. O único comércio que nada custaria seria a permuta pura e simples; os bens aí só são riquezas e valores por um tempo ínfimo, durante o instante da troca: "Se a troca pudesse ser feita imediatamente e sem gastos, só podia haver mais vantagem para os dois permutadores: por isso há um enorme equívoco em tomar por comércio mesmo as operações intermediárias que servem para efetuar o comércio."[60] Os fisiocratas só contam com a realidade material dos bens: e a formação do valor nas trocas torna-se então dispendiosa e se estabelece mediante a dedução dos bens existentes. Constituir valor não é,

57. Mercier de La Rivière. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. *In*: Daire, *op. cit.*, p. 709.

58. "Considerando-os como riquezas comerciáveis, o trigo, o ferro, o vitríolo, o diamante são igualmente riquezas cujo valor só consiste no preço." (Quesnay. Artigo "Hommes", *loc. cit.*, p. 138).

59. Dupont de Nemours. *Réponse demandée*, p. 16.

60. Saint-Péravy. *Journal d'agriculture*, dezembro de 1765.

pois, satisfazer necessidades mais numerosas; é sacrificar bens em troca de outros. Os valores formam o negativo dos bens.

Mas como pode o valor assim se constituir? Qual a origem deste excedente que permite aos bens se transformarem em riquezas sem com isso se exaurirem e desaparecerem por força de trocas sucessivas e de circulação? Como ocorre que o custo dessa formação incessante de valor não esgote os bens que estão à disposição dos homens?

Pode o comércio encontrar em si mesmo esse suplemento necessário? Certamente não, pois que ele se propõe trocar valor por valor e segundo a maior igualdade possível. "Para receber muito é preciso dar muito; e para dar muito é preciso receber muito. Eis aí toda a arte do comércio. O comércio, por sua natureza, não faz mais que trocar conjuntamente coisas de valor igual."[61] Por certo, uma mercadoria, alcançando um mercado distante, pode ser trocada por um preço superior ao que obteria no lugar de origem: mas esse aumento corresponde às despesas reais de transporte; e, se ela nada perde com isso, é porque a mercadoria estagnada pela qual foi trocada perdeu esses gastos de transporte no seu próprio preço. Por mais que se conduzam as mercadorias de um extremo ao outro do mundo, o curso da troca é sempre subtraído dos bens trocados. Não é o comércio que produziu esse supérfluo. É necessário que essa pletora exista para que o comércio se torne possível.

Tampouco a indústria é capaz de retribuir o custo de formação do valor. Com efeito, os produtos das manufaturas podem ser postos à venda segundo dois regimes. Se os preços são livres, a concorrência tende a fazer baixar o valor, de sorte que, além da matéria-prima, eles cobrem quase estrita-

61. Saint-Péravy, *loc. cit.*

mente o trabalho do operário que a transformou; conforme a definição de Cantillon, esse salário corresponde à subsistência do operário durante o tempo em que ele trabalha; sem dúvida, é preciso acrescentar ainda a subsistência e os benefícios do empresário; mas, de todo modo, o aumento de valor devido à manufatura representa o consumo daqueles que ela retribui; para fabricar riquezas, foi preciso sacrificar bens: "O artesão destrói em subsistência tanto quanto o que produz por seu trabalho."[62] Quando há um preço de monopólio, os preços de venda dos objetos podem elevar-se consideravelmente. Mas não é então que o trabalho dos operários é mais bem retribuído: a concorrência entre eles tende a manter seus salários ao nível do que é estritamente indispensável para sua subsistência[63]; quanto aos benefícios dos empresários, é verdade que os preços de monopólio os fazem crescer, na medida em que aumenta o valor dos objetos postos no mercado; mas esse aumento não é senão a baixa proporcional do valor de troca das outras mercadorias: "Todos esses empresários só fazem fortunas porque outros fazem despesas."[64] Aparentemente, a indústria aumenta os valores; de fato, ela subtrai da própria troca o preço de uma ou de várias subsistências. O valor não se forma nem cresce graças à produção, mas ao consumo. Quer seja o do operário que garante sua subsistência, quer o do empresário que colhe benefícios, quer o do ocioso que compra: "O crescimento do valor venal que é devido à classe estéril é o efeito da despesa do operário e não do seu trabalho. Pois o homem ocioso que despende sem trabalhar produz, sob esse aspecto, o mesmo

62. *Maximes de gouvernement*. *In*: Daire, *op. cit.*, p. 289.
63. Turgot. *Réflexions sur la formation des richesses*, § 6.
64. *Maximes de gouvernement*. *In*: Daire, *op. cit.*, p. 289.

efeito."[65] O valor só aparece onde os bens desaparecem; e o trabalho funciona como uma despesa: ele constitui um preço da subsistência que ele próprio consumiu.

Isso é verdade mesmo para o trabalho agrícola. O operário que lavra não tem um estatuto diferente daquele que tece ou que transporta; ele é apenas uma "das ferramentas do trabalho ou do cultivo"[66] – ferramenta que necessita de uma subsistência e a subtrai dos produtos da terra. Como em todos os outros casos, a retribuição do trabalho agrícola tende a se ajustar exatamente a essa subsistência. Contudo, há um privilégio, não econômico – no sistema de trocas –, mas físico, na ordem da produção de bens: é que a terra, quando trabalhada, fornece uma quantidade de subsistência possível bem superior ao que é necessário ao cultivador. Enquanto trabalho retribuído, o labor do operário agrícola é, pois, tão negativo e dispendioso quanto o dos operários de manufatura; mas, enquanto "comércio físico" com a natureza[67], nela suscita uma fecundidade imensa. E se é verdade que essa prolixidade é retribuída de antemão pelos preços de lavoura, de sementeiras, de alimento para os animais, sabe-se bem que se achará uma espiga onde se semeou um grão; e os rebanhos "engordam cada dia, mesmo durante o seu repouso, o que não pode ser dito de um fardo de seda ou de lã nos depósitos"[68]. A agricultura é o único domínio onde o crescimento de valor devido à produção não é equivalente à manutenção do produtor. É que, na verdade, há um produtor invisível que não precisa de nenhuma retribuição; é a ele que o agricultor se acha associado sem o saber; e, no momento em que o lavra-

65. Mirabeau. *Philosophie rurale*, p. 56.
66. *Id.*, *ibid.*, p. 8.
67. Dupont de Nemours. *Journal agricole*, maio de 1766.
68. Mirabeau. *Philosophie rurale*, p. 37.

dor consome tanto quanto trabalha, esse mesmo trabalho, por virtude de seu Co-Autor, produz todos os bens dos quais será subtraída a formação dos valores: "A Agricultura é uma manufatura de instituição divina, em que o fabricante tem por sócio o Autor da natureza, o próprio Produtor de todos os bens e de todas as riquezas."[69]

Compreende-se a importância teórica e prática que os fisiocratas conferiram à renda fundiária – e não ao trabalho agrícola. É que este é retribuído por um consumo, enquanto a renda fundiária representa, ou deve representar, o produto líquido: a quantidade de bens que a natureza fornece, além da subsistência que ela assegura ao trabalhador e da retribuição que ela própria requer para continuar a produzir. É essa renda que permite transformar os bens em valores ou em riquezas. Ela fornece aquilo com que retribuir todos os outros trabalhos e todos os consumos que lhes correspondem. Daí, duas preocupações maiores: colocar à sua disposição uma grande quantidade de numerário para que ela possa alimentar o trabalho, o comércio e a indústria; velar para que seja absolutamente protegida a parte de adiantamento que deve retornar à terra para lhe permitir produzir mais. O programa econômico e político dos fisiocratas comportará, pois, necessariamente: um aumento dos preços agrícolas, mas não dos salários daqueles que trabalham a terra; a subtração de todos os impostos da própria renda fundiária; uma abolição dos preços de monopólio e de todos os privilégios comerciais (a fim de que a indústria e o comércio, controlados pela concorrência, mantenham forçosamente o preço justo); um vasto retorno do dinheiro à terra para os adiantamentos que são necessários às colheitas futuras.

69. Mirabeau. *Philosophie rurale*, p. 33.

Todo o sistema de trocas, toda a formação dispendiosa dos valores são reportados a essa troca desequilibrada, radical e primitiva que se estabelece entre os adiantamentos do proprietário e a generosidade da natureza. Somente essa troca é absolutamente beneficiária e é no interior desse lucro líquido que podem ser subtraídas as despesas de que cada troca necessita, o aparecimento, pois, de cada elemento de riqueza. Seria falso dizer que a natureza produz espontaneamente valores; mas ela é a fonte infatigável de bens que a troca transforma em valores, não sem despesas nem consumo. Quesnay e seus discípulos analisam as riquezas a partir do que se dá na troca – isto é, desse supérfluo que existe sem nenhum valor mas que se torna valor ao entrar no circuito de substituições, em que deverá compensar cada um de seus deslocamentos, cada uma de suas transformações, com salários, alimento, subsistência, em suma, com uma parte desse excedente ao qual ele próprio pertence. Os fisiocratas começam sua análise pela própria coisa que se acha designada no valor, mas que preexiste ao sistema das riquezas. O mesmo ocorre com os gramáticos quando analisam as palavras a partir da raiz, da relação imediata que une um som e uma coisa, e das abstrações sucessivas mediante as quais essa raiz se torna um nome numa língua.

VI. A utilidade

A análise de Condillac, de Galiani, de Graslin, de Destutt corresponde à teoria gramatical da proposição. Escolhe por ponto de partida não o que é dado numa troca mas o que é recebido: a mesma coisa, na verdade, mas considerada do ponto de vista daquele que dela necessita, que a demanda e

aceita renunciar ao que possui para obter essa outra coisa que estima mais útil e à qual atribui mais valor. De fato, os fisiocratas e seus adversários percorrem o mesmo segmento teórico, mas num sentido oposto: uns se perguntam sob que condição – e a que custo – um bem pode tornar-se um valor num sistema de trocas, os outros, sob que condição um juízo de apreciação pode transformar-se em preço nesse mesmo sistema de trocas. Compreende-se por que as análises dos fisiocratas e as dos utilitaristas são freqüentemente tão próximas e por vezes complementares; porque Cantillon pôde ser reivindicado por uns – pela sua teoria dos três rendimentos fundiários e pela importância que confere à terra – e por outros – pela sua análise dos circuitos e pelo papel que atribui à moeda[70]; por que Turgot pôde ser fiel à fisiocracia em *La formation et la distribuition des richesses* e tão próximo de Galiani em *Valeur et monnaie.*

Suponhamos a mais rudimentar das situações de troca: um homem que só tem milho ou trigo, e, frente a ele, um outro que só tem vinho ou lenha. Não há ainda nenhum preço fixado, nem qualquer equivalência, nem qualquer medida comum. Contudo, se esses homens reuniram essa lenha, semearam e colheram o milho ou o trigo, é porque faziam sobre essas coisas um certo juízo; sem ter de o comparar com o que quer que fosse, julgavam que esse trigo ou essa lenha podia satisfazer uma de suas necessidades – que lhes seria *útil*: "Dizer que uma coisa vale é dizer que ela é ou que nós a estimamos boa para algum uso. O valor das coisas está, pois, fundado em sua utilidade ou, o que dá no mesmo, no uso que delas podemos fazer."[71] Esse juízo funda o que Turgot chama

70. Cantillon. *Essai sur le commerce en général*, pp. 68, 69 e 73.

71. Condillac. *Le commerce et le gouvernement. In*: *Oeuvres*, t. IV, p. 10.

"valor estimativo" das coisas[72]. Valor que é absoluto, pois que concerne a cada mercadoria individualmente, e sem comparação com nenhuma outra; que é, porém, relativo e cambiante, pois que se modifica com o apetite, os desejos ou a necessidade dos homens.

Entretanto, a troca que se realiza com base nessas utilidades primeiras não é sua simples redução a um denominador comum. Em si mesma, é criadora de utilidade, porquanto oferece à apreciação de um o que até então só tinha para o outro pouca utilidade. Há, nesse momento, três possibilidades. Ou o "superabundante de cada um", como diz Condillac[73] – o que ele não utilizou ou não conta utilizar imediatamente –, corresponde em qualidade e em quantidade às necessidades do outro: todo o excedente do proprietário de trigo se revela, na situação de troca, útil ao proprietário de vinho, e reciprocamente; por conseguinte, o que era inútil torna-se totalmente útil por uma criação de valores simultâneos e iguais de cada lado; o que na estimação de um era nulo torna-se positivo na do outro; e como a situação é simétrica, os valores estimativos assim criados são automaticamente equivalentes; utilidade e preço se correspondem por inteiro; a apreciação se ajusta de pleno direito à estimação. Ou, então, o superabundante de um não basta para as necessidades do outro e este se preservará de dar tudo o que possui; reservará uma parte para obter de um terceiro o complemento indispensável à sua necessidade; essa parte subtraída – e que o parceiro busca reduzir o mais possível, já que tem necessidade de todo o supérfluo do primeiro – faz aparecer o preço: não se troca mais o excesso de trigo pelo excesso de vinho mas, em seguida a uma alterca-

72. Turgot. *Valeur et monnaie. In*: *Oeuvres complètes*, ed. Schelle, t. III, pp. 91-2.

73. Condillac. *Le commerce et le gouvernement. In*: *Oeuvres*, t. IV, p. 28.

ção, dão-se tantos tonéis de vinho por tantos sesteiros de trigo. Dir-se-á que aquele que dá mais perde na troca em relação ao valor do que possuía? Não propriamente, pois esse supérfluo é para ele sem utilidade ou, em todo o caso, posto que aceitou trocá-lo, é porque confere mais valor àquilo que recebe do que àquilo que abandona. Enfim, terceira hipótese, nada é absolutamente supérfluo para ninguém, pois cada um dos dois parceiros sabe que pode utilizar, a prazo mais ou menos longo, a totalidade daquilo que possui: o estado de *necessidade* é geral e cada parcela de propriedade se torna riqueza. Portanto, os dois parceiros podem muito bem nada trocar; mas cada um pode igualmente estimar que uma parte da mercadoria do outro lhe seria mais útil que uma parte da sua própria. Um e outro estabelecem – e cada um para si, portanto segundo um cálculo diferente – uma desigualdade mínima: tantas medidas de milho que eu não tenho, diz um, valerão para mim um pouco mais que tantas medidas de minha lenha; tal quantidade de lenha, diz o outro, me será mais preciosa que tantas de milho. Essas duas desigualdades estimativas definem para cada um o valor relativo que confere ao que possui e ao que não detém. Para ajustar essas duas desigualdades, não há outro meio senão estabelecer entre elas a igualdade de duas relações: a troca se fará quando a relação do milho com a lenha para um tornar-se igual à relação da lenha com o milho para o outro. Enquanto o valor estimativo se define unicamente pelo jogo de uma necessidade e de um objeto – portanto, por um interesse único num indivíduo isolado – no valor apreciativo, tal como aparece agora, "há dois homens que comparam e há quatro interesses comparados; mas os dois interesses particulares de cada um dos dois contratantes foram primeiro comparados à parte, entre si, e os resultados é que são em seguida comparados conjunta-

mente para formar um valor estimativo médio"; essa igualdade da relação permite dizer, por exemplo, que quatro medidas de milho e cinco braças de lenha têm um valor permutável igual[74]. Essa igualdade, porém, não quer dizer que se troca utilidade por utilidade em porções idênticas; trocam-se desigualdades, o que quer dizer que dos dois lados – e ainda que cada elemento do mercado tenha tido uma utilidade intrínseca – adquire-se mais valor do que se possuía. Em vez de duas utilidades imediatas, dispõe-se de duas outras que são reputadas capazes de satisfazer necessidades maiores.

Tais análises mostram o entrecruzamento do valor e da troca; não se trocaria se não existissem valores imediatos – isto é, se não existisse nas coisas "um atributo que lhes é acidental e que depende unicamente das necessidades do homem como o efeito depende de sua causa"[75]. Mas a troca, por sua vez, cria valor. E isso de duas maneiras. Primeiramente torna úteis coisas que sem ela seriam de utilidade fraca ou talvez nula: que pode valer um diamante para os homens que têm fome ou necessidade de se vestir? Basta, porém, que exista no mundo uma mulher a quem se deseja agradar e um comércio suscetível de trazê-la às suas mãos, para que a pedra se torne "riqueza indireta para seu proprietário que dela não precisa... o valor desse objeto é para ele um valor de troca"[76] e ele poderá nutrir-se vendendo o que só serve para brilhar: daí a importância do luxo[77], daí o fato de haver diferença do ponto de vista das riquezas, entre necessidade, comodidade e prazer[78]. Por outro lado, a troca faz nascer um

74. Turgot. *Valeur et monnaie*. *In*: *Oeuvres*, t. III, pp. 91-3.
75. Graslin. *Essai analytique sur la richesse*, p. 33.
76. Graslin. *Essai analytique sur la richesse*, p. 45.
77. Hume. *De la circulation monétaire*. *In*: *Oeuvre économique*, p. 41.
78. Graslin entende por necessidade "a precisão, a utilidade, o gosto e o prazer" (*Essai analytique sur la richesse*, p. 24).

novo tipo de valor, que é "apreciativo": organiza entre as utilidades uma relação recíproca, que duplica a relação com a simples necessidade. E, sobretudo, modifica-a: é que, na ordem da apreciação, da comparação, pois, de cada valor com todos, a menor criação nova de utilidade diminui o valor relativo daquelas que já existem. O total das riquezas não aumenta, apesar do aparecimento de novos objetos que podem satisfazer as necessidades; toda produção faz nascer somente "uma nova ordem de valores relativamente à massa das riquezas; os primeiros objetos da necessidade terão diminuído de valor para dar lugar, na massa, ao novo valor dos objetos de comodidade ou de prazer"[79]. A troca é, portanto, o que aumenta os valores (fazendo aparecer novas utilidades que, ao menos indiretamente, satisfazem necessidades); mas é igualmente o que diminui os valores (uns em relação aos outros na apreciação que se faz de cada um). Por ela, o não-útil torna-se útil e, na mesma proporção, o mais útil torna-se menos útil. Tal é o papel constitutivo da troca no jogo de valor: dá um preço a todas as coisas e abaixa o preço de cada uma.

Vê-se que os elementos teóricos são os mesmos nos fisiocratas e nos seus adversários. O corpo das proposições fundamentais lhes é comum: toda riqueza nasce da terra; o valor das coisas está ligado à troca; a moeda vale como a representação das riquezas em circulação; a circulação deve ser tão simples e completa quanto possível. Esses elementos teóricos, porém, são dispostos pelos fisiocratas e pelos "utilitaristas" numa ordem que é inversa; e, em conseqüência desse jogo das disposições, o que para uns tem um papel positivo torna-se negativo para os outros. Condillac, Galiani, Graslin partem da troca das utilidades como fundamento subjetivo e positivo de todos os valores; tudo o que satisfaz a necessidade tem portanto um valor, e toda transformação ou toda transposição que permita satisfazer as mais numerosas necessidades constitui um aumento de valor: é esse aumento que permite retribuir os operários, dando-lhes, subtraído desse crescimento, o equivalente de sua subsistência. Mas todos esses elementos positivos que constituem o valor repousam sobre um certo estado de necessidades nos homens, portanto, sobre o caráter finito da fecundidade da natureza. Para os fisiocratas, a mesma série deve ser percorrida ao inverso: toda transformação e todo trabalho sobre os produtos da terra são retribuídos pela subsistência do operário; estabelecem-se, portanto, pela diminuição do total dos bens; o valor só nasce onde houver consumo. Portanto, para que o valor apareça, é preciso que a natureza seja dotada de uma fecundidade indefinida. Tudo o que é percebido positivamente e como que em relevo numa das duas leituras é percebido como que em recôncavo, negativamente, na outra. Os "utilitaristas" fundam sobre a *articulação* das trocas a *atribuição às* coisas de um certo valor; os fisiocratas explicam pela *existência* das riquezas a *determinação* progressiva dos valores. Nuns e noutros, porém, a teoria do valor, como a da estrutura na história natural, liga o momento que *atribui* ao que *articula*.

Teria sido talvez mais simples dizer que os fisiocratas representavam os proprietários fundiários, e os "utilitaristas", os comerciantes e os empresários. Que estes, por conseqüência, acreditavam no aumento do valor quando as produções naturais se transformavam ou se deslocavam; que, por força das coisas, estavam preocupados com uma economia de mercado em que as necessidades e os desejos faziam a lei. Que os fisiocratas, em contrapartida, só acreditavam na produção agrícola e reivindicavam para ela uma retribuição melhor; que, sendo proprietários, atribuíam à renda fundiá-

79. Graslin, *op. cit.*, p. 36.

ria um fundamento natural e que, reivindicando o poder político, pretendiam ser os únicos sujeitos submetidos ao imposto, portadores, portanto, dos direitos que ele confere. E certamente, através da coerência de interesses, reencontrar-se-iam as grandes opções econômicas de uns e de outros. Mas, se o fato de pertencer a um grupo social pode sempre explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência a outro, a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo. É preciso distinguir com cuidado duas formas e dois níveis de estudos. Um seria uma pesquisa de opiniões para saber quem, no século XVIII, foi fisiocrata e quem foi antifisiocrata; quais os interesses em jogo; quais os pontos e os argumentos da polêmica; como se desenrolou a luta pelo poder. O outro, sem levar em conta personagens nem sua história, consiste em definir as condições a partir das quais foi possível pensar, em formas coerentes e simultâneas, o saber "fisiocrático" e o saber "utilitarista". A primeira análise seria pertinente a uma doxologia. A arqueologia só pode reconhecer e praticar a segunda.

VII. Quadro geral

A organização geral das ordens empíricas pode agora ser delineada em seu conjunto[80].

Constata-se, de início, que a *análise das riquezas* obedece à mesma configuração que a *história natural* e a *gramática geral*. A teoria do valor permite, com efeito, explicar (seja pela carência e pela necessidade, seja pela prolixidade da

80. Cf. esquema, p. 227.

natureza) como certos objetos podem ser introduzidos no sistema das trocas, como, pelo gesto primitivo da permuta, uma coisa pode ser dada como equivalente a outra, como a estimação da primeira pode ser reportada à estimação da segunda conforme uma relação de igualdade (A e B têm o mesmo valor) ou de analogia (o valor de A, de posse do meu parceiro, está para minha necessidade como está para ele o valor de B que eu possuo). O valor corresponde portanto à função atributiva que, para a *gramática geral*, está assegurada pelo verbo e que, fazendo aparecer a proposição, constitui o limiar primeiro a partir do qual há linguagem. Quando, porém, o valor apreciativo se torna valor de estimação, isto é, quando se define e se limita no interior do sistema constituído por todas as trocas possíveis, então cada valor se acha estabelecido e demarcado por todos os outros: a partir desse momento, o valor assegura o papel articulatório que a *gramática geral* reconhecia em todos os elementos não-verbais da proposição (isto é, nos nomes e em cada uma das palavras que, visivelmente ou em segredo, detêm uma função nominal). No sistema das trocas, no jogo que permite a cada parte de riqueza significar as outras ou ser por elas significada, o valor é ao mesmo tempo *verbo* e *nome*, poder de ligar e princípio de análise, atribuição e determinação. O *valor*, na análise das riquezas, ocupa, pois, exatamente a mesma posição que a *estrutura* na história natural; como esta, reúne numa única e mesma operação a função que permite atribuir um signo a outro signo, uma representação a outra representação e a que permite articular os elementos que compõem o conjunto das representações ou os signos que as decompõem.

Por seu lado, a teoria da moeda e do comércio explica como uma matéria qualquer pode assumir uma função significante reportando-se a um objeto e servindo-lhe de signo

permanente; explica também (pelo jogo do comércio, do aumento e da diminuição do numerário) como essa relação de signo a significado pode se alterar sem jamais desaparecer, como um mesmo elemento monetário pode significar mais ou menos riquezas, como pode ele deslizar, estender-se, estreitar-se em relação aos valores que lhe compete representar. A teoria do preço monetário corresponde, pois, ao que na *gramática geral* aparece sob a forma de uma análise das raízes e da linguagem de ação (função de *designação*) e ao que aparece sob a forma de tropos e de desvios de sentido (função de *derivação*). A moeda, como as palavras, tem por papel designar, mas não cessa de oscilar em torno desse eixo vertical: as variações de preço estão para a instauração primeira da relação entre metal e riquezas como os deslocamentos retóricos estão para o valor primitivo dos signos verbais. Porém há mais: assegurando a partir de suas próprias possibilidades a designação das riquezas, o estabelecimento dos preços, a modificação dos valores nominais, o empobrecimento e o enriquecimento das nações, a moeda funciona em relação às riquezas como o *caráter* em relação aos seres naturais: ela permite, ao mesmo tempo, impor-lhes uma marca provisória e indicar-lhes um lugar, sem dúvida provisório, no espaço atualmente definido pelo conjunto das coisas e dos signos de que se dispõe. A teoria da moeda e dos preços ocupa na análise das riquezas a mesma posição que a teoria do caráter na história natural. Como esta última, reúne numa única e mesma função a possibilidade de dar um signo às coisas, de fazer representar uma coisa por outra e a possibilidade de fazer desviar um signo em relação ao que ele designa.

As quatro funções que definem em suas propriedades singulares o signo verbal e o distinguem de todos os outros signos que a representação pode referir a si mesma encontram-se, pois, na sinalização teórica da história natural e na utilização prática dos signos monetários. A ordem das riquezas e a ordem dos seres naturais se instauram e se descobrem na medida em que se estabelecem entre os objetos de necessidade, entre os indivíduos visíveis, sistemas de signos que permitem a designação das representações umas pelas outras, a derivação das representações significantes em relação aos significados, a articulação do que é representado, a atribuição de determinadas representações a determinadas outras. Nesse sentido, pode-se dizer que, para o pensamento clássico, os sistemas da história natural e as teorias da moeda ou do comércio têm as mesmas condições de possibilidade que a própria linguagem. O que quer dizer duas coisas: primeiro, que a ordem na natureza e a ordem nas riquezas têm, para a experiência clássica, o mesmo modo de ser que a ordem das representações tal como é manifestada pelas palavras; em seguida, que as palavras formam um sistema de signos suficientemente privilegiado, quando se trata de fazer aparecer a ordem das coisas, para que a história natural, se bem-feita, e para que a moeda, se bem regulada, funcionem à maneira da linguagem. O que a álgebra é para a *máthêsis*, os signos, e em particular as palavras, o são para a *taxinomia*: constituição e manifestação evidente da ordem das coisas.

Existe, entretanto, uma diferença fundamental que impede que a classificação seja a linguagem espontânea da natureza, e os preços, o discurso natural das riquezas. Ou antes, existem duas diferenças, uma que permite distinguir os domínios dos signos verbais daquele das riquezas ou dos seres naturais, e outra que permite distinguir a teoria da história natural e a do valor ou dos preços.

Os quatro momentos que definem as funções essenciais da linguagem (atribuição, articulação, designação, derivação)

estão solidamente ligados entre si, pois são requeridos uns pelos outros a partir do momento em que se transpôs, com o verbo, o limiar de existência da linguagem. Mas, na gênese real das línguas, o percurso não se faz no mesmo sentido nem com o mesmo rigor: a partir de designações primitivas, a imaginação dos homens (segundo os climas em que vivem, as condições de sua existência, seus sentimentos e paixões, as experiências que fazem) suscita derivações que são diferentes conforme os povos e que explicam, sem dúvida, além da diversidade das línguas, a relativa instabilidade de cada uma. Num dado momento dessa derivação e no interior de uma língua singular, os homens têm à sua disposição um conjunto de palavras, de nomes que se articulam uns com os outros e determinam suas representações; mas essa análise é tão imperfeita, deixa subsistir tantas imprecisões e tantas imbricações que, com as mesmas representações, os homens utilizam palavras diversas e formulam proposições diferentes: sua reflexão não está ao abrigo do erro. Entre a designação e a derivação, multiplicam-se os deslizes da imaginação; entre a articulação e a atribuição, prolifera o erro da reflexão. É por isso que, no horizonte talvez indefinidamente recuado da linguagem, projeta-se a idéia de uma língua universal em que o valor representativo das palavras seria fixado com bastante nitidez, fundado bastante bem, reconhecido com suficiente evidência para que a reflexão pudesse decidir, com toda a clareza, sobre a verdade de qualquer proposição – língua por meio da qual "os camponeses poderiam julgar a verdade das coisas melhor do que o fazem agora os filósofos"[81]; uma linguagem perfeitamente distinta permitiria um discurso inteiramente claro: essa língua seria, em si mesma,

81. Descartes. *Lettre à Mersenne*, 20 de novembro de 1929 (*A.T.*, I, p. 76).

uma *Ars combinatoria*. É por isso também que o exercício de toda língua real deve ser duplicado por uma Enciclopédia que defina o percurso das palavras, prescreva as vias mais naturais, desenhe os deslizes legítimos do saber, codifique as relações de vizinhança e de semelhança. O Dicionário é feito para controlar o jogo das derivações a partir da designação primeira das palavras, assim como a Língua universal é feita para controlar, a partir de uma articulação bem estabelecida, os erros da reflexão quando ela formula um juízo. A *Ars combinatoria* e a Enciclopédia se correspondem, de um lado e de outro, pela imperfeição das línguas reais.

A história natural, uma vez que precisa realmente ser uma ciência, a circulação das riquezas, uma vez que é uma instituição criada pelos homens e por eles controlada, devem escapar a esses perigos inerentes às linguagens espontâneas. Não há erro possível entre articulação e atribuição na ordem da história natural, pois que a estrutura se dá numa visibilidade imediata; também não há deslizes imaginários, falsas semelhanças, vizinhanças incongruentes que colocariam um ser natural corretamente designado num espaço que não fosse o seu, pois que o caráter é estabelecido quer pela coerência do sistema, quer pela exatidão do método. A estrutura e o caráter asseguram, na história natural, o fechamento teórico do que fica em aberto na linguagem e faz nascer em suas fronteiras os projetos de artes essencialmente inacabados. Do mesmo modo o valor que, de estimativo, torna-se automaticamente apreciativo, e a moeda que, por sua quantidade crescente ou decrescente provoca mas limita sempre a oscilação dos preços, garantem, na ordem das riquezas, o ajustamento entre a atribuição e a articulação, entre a designação e a derivação. O valor e os preços asseguram o fechamento prático dos segmentos que permanecem em aberto na linguagem. A estrutura permite à história natural achar-se

de imediato no elemento de uma combinatória, e o caráter lhe permite estabelecer, a propósito dos seres e de suas semelhanças, uma poética exata e definitiva. O valor combina as riquezas umas com as outras, a moeda permite sua troca real. Lá onde a ordem desordenada da linguagem implica a relação contínua com uma arte e com suas tarefas infinitas, a ordem da natureza e a das riquezas se manifestam na existência pura e simples da estrutura e do caráter, do valor e da moeda.

Entretanto, deve-se notar que a ordem natural se formula numa teoria que vale como a justa leitura de uma série ou de um quadro real: a estrutura dos seres é, ao mesmo tempo, tanto a forma imediata do visível quanto sua articulação; do mesmo modo, o caráter designa e localiza num único e mesmo movimento. Em contrapartida, o valor estimativo só se torna apreciativo mediante uma transformação; e a relação inicial entre o metal e a mercadoria só pouco a pouco se torna um preço sujeito a variações. No primeiro caso, trata-se de uma superposição exata entre a atribuição e a articulação, entre a designação e a derivação; no outro caso, de uma passagem que está ligada à natureza das coisas e à atividade dos homens. Com a linguagem, o sistema de signos é recebido passivamente em sua imperfeição e somente uma arte o pode retificar: a teoria da linguagem é imediatamente prescritiva. A história natural instaura, de si mesma, para designar os seres, um sistema de signos e, por isso, é uma teoria. As riquezas são signos que são produzidos, multiplicados, modificados pelos homens; a teoria das riquezas está ligada, de ponta a ponta, a uma política.

No entanto, os dois outros lados do quadrilátero fundamental permanecem abertos. Como se explica que a designação (ato singular e pontual) permita uma articulação entre a natureza, as riquezas, as representações? Como se explica, de um modo geral, que os dois segmentos opostos (do juízo e da significação para a linguagem, da estrutura e do caráter para a história natural, do valor e dos preços para a teoria das riquezas) se reportem um ao outro e autorizem assim uma linguagem, um sistema da natureza e o movimento ininterrupto das riquezas? É aí que é realmente preciso supor que as representações se assemelham entre si e se evocam umas às outras na imaginação; que os seres naturais estão numa relação de vizinhança e de semelhança, que as necessidades dos homens se correspondem e encontram com que se satisfazer. O encadeamento das representações, a superfície sem ruptura dos seres, a proliferação da natureza são sempre requeridos para que haja linguagem, para que haja uma história natural e para que possa haver riquezas e prática das riquezas. O *continuum* da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação – tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *epistémê* clássica. Poder-se-á reconhecer, nesse princípio do contínuo, o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII (o que permite à forma da proposição ter um sentido efetivo, à estrutura ordenar-se em caráter, ao valor das coisas calcular-se em preço); já as relações entre articulação e atribuição, designação e derivação (o que funda o juízo de um lado e o sentido de outro, a estrutura e o caráter, o valor e os preços) definem, para esse pensamento, o momento cientificamente forte (o que torna possíveis a gramática, a história natural, a ciência das riquezas). A ordenação da empiricidade se acha assim ligada à ontologia que caracteriza o pensamento clássico; este, com efeito, se acha desde logo no interior de uma ontologia, tornada transparente pelo fato de que o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera o contínuo do ser.

Quanto à mutação que, por volta do final do século XVIII, se produziu em toda a *epistémê* ocidental, é possível carac-

terizá-la de longe, desde agora, dizendo que um momento cientificamente forte se constituiu lá onde a *epistémê* clássica conhecia um tempo metafisicamente forte; e que, em contrapartida, se apurou um espaço filosófico lá onde o classicismo havia estabelecido suas mais sólidas travas epistemológicas. Com efeito, a análise da produção, como projeto novo da nova "economia política", tem essencialmente por papel analisar a relação entre o valor e os preços; os conceitos de organismos e organização, os métodos da anatomia comparada, em suma, todos os temas da "biologia" nascente explicam de que modo estruturas observáveis em indivíduos podem valer, a título de caracteres gerais, para gêneros, famílias, ramificações; enfim, para unificar as disposições formais de uma linguagem (sua capacidade para constituir proposições) e o sentido que pertence a suas palavras, a "filologia" estudará não mais as funções representativas do discurso, mas um conjunto de constantes morfológicas submetidas a uma história. Filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da *Gramática geral*, da *História natural* e da *Análise das riquezas*, mas lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em branco, na profundidade do sulco que separava seus grandes segmentos teóricos e que o rumor do contínuo ontológico preenchia. O objeto do saber, no século XIX, se forma lá mesmo onde acaba de se calar a plenitude clássica do ser.

Inversamente, um espaço filosófico novo vai libertar-se lá onde se desfazem os objetos do saber clássico. O momento da atribuição (como forma do juízo) e o da articulação (como recorte geral dos seres) se separam, fazendo nascer o problema das relações entre uma apofântica e uma ontologia formais; o momento da designação primitiva e o da derivação através do tempo se separam, abrindo um espaço onde se coloca a questão das relações entre o sentido originário e a

história. Assim se acham posicionadas as duas grandes formas da reflexão filosófica moderna. Uma interroga as relações entre a lógica e a ontologia; procede pelos caminhos da formalização e encontra sob um novo aspecto o problema da *máthêsis*. A outra interroga as relações entre a significação e o tempo; empreende um desvelamento que não é e, sem dúvida, jamais será acabado, e traz de novo à luz os temas e os métodos da *interpretação*. Sem dúvida, a questão mais fundamental que então se pode colocar para a filosofia concerne à relação entre essas duas formas de reflexão. Por certo não compete à arqueologia dizer se essa relação é possível nem como pode fundar-se; mas ela pode designar a região onde essa relação busca estabelecer-se, qual o lugar da *epistémê* em que a filosofia moderna tenta encontrar sua unidade, em que ponto do saber descobre seu mais amplo domínio: esse lugar é aquele onde o formal (do apofântico e da ontologia) se reuniria ao significativo tal como ele se aclara na interpretação. O problema essencial do pensamento clássico se alojava nas relações entre o *nome* e a *ordem*: descobrir uma *nomenclatura* que fosse uma *taxinomia*, ou, ainda, instaurar um sistema de signos que fosse transparente à continuidade do ser. O que o pensamento moderno vai colocar fundamentalmente em questão é a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser: no céu de nossa reflexão, reina um discurso – um discurso talvez inacessível – que seria a um tempo uma ontologia e uma semântica. O estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno.

VIII. O desejo e a representação

Os homens dos séculos XVII e XVIII não pensam a riqueza, a natureza ou as línguas com o que lhes fora deixado

pelas idades precedentes e na linha do que logo viria a ser descoberto; pensam-nas a partir de uma disposição geral que não lhes prescreve apenas conceitos e métodos, mas que, mais fundamentalmente, define um certo modo de ser para a linguagem, os indivíduos da natureza, os objetos da necessidade e do desejo; esse modo de ser é o da representação. Conseqüentemente, aparece todo um solo comum, onde a história das ciências figura como um efeito de superfície. O que não quer dizer que se possa doravante deixá-la de lado; mas, sim, que uma reflexão sobre o histórico de um saber não pode mais contentar-se em seguir, através da seqüência dos tempos, o alinhamento dos conhecimentos; estes, com efeito, não são fenômenos da hereditariedade e de tradição; e não se diz o que os tornou possíveis enunciando o que era conhecido antes deles e o que eles, como se diz, "trouxeram de novo". A história do saber só pode ser feita a partir do que lhe foi contemporâneo e não certamente em termos de influência recíproca, mas em termos de condições e de *a priori* constituídos no tempo. É nesse sentido que a arqueologia pode justificar a *existência* de uma gramática geral, de uma história natural e de uma análise das riquezas, e liberar assim um espaço sem fissura onde a história das ciências, a das idéias e das opiniões poderão, se o quiserem, se entreter.

Se as análises da representação, da linguagem, das ordens naturais e das riquezas são perfeitamente coerentes e homogêneas entre si, existe, todavia, um desequilíbrio profundo. É que a representação comanda o modo de ser da linguagem, dos indivíduos, da natureza e da própria necessidade. A análise da representação tem, portanto, valor determinante para todos os domínios empíricos. Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande *taxinomia*, que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o mesmo têm aí seu lugar. A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade. O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade. O espírito obscuro mas obstinado de um povo que fala, a violência e o esforço incessante da vida, a força surda das necessidades escaparão ao modo de ser da representação. E esta será duplicada, limitada, guarnecida, mistificada talvez, regida, em todo o caso, do exterior, pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna – constituindo-a talvez, assinalando, em todo o caso, que a idade clássica acaba de terminar e com ela o reino do discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na seqüência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas.

Essa reviravolta é contemporânea de Sade. Ou, antes, essa obra incansável manifesta o precário equilíbrio entre a lei sem lei do desejo e a ordenação meticulosa de uma representação discursiva. A ordem do discurso encontra aí seu Limite e sua Lei; mas tem ainda a força de permanecer co-extensiva àquilo mesmo que a rege. Aí reside, sem dúvida, o princípio dessa "libertinagem", que foi a última do mundo ocidental (após ela começa a idade da sexualidade): o libertino é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um

de seus furores, pode, mas também deve esclarecer o menor de seus movimentos por uma representação lúcida e voluntariamente operada. Há uma ordem estrita da vida libertina: toda representação deve animar-se logo no corpo vivo do desejo, todo desejo deve enunciar-se na pura luz de um discurso representativo. Daí essa sucessão rígida de "cenas" (a cena, em Sade, é o desregramento ordenado à representação) e, no interior das cenas, o equilíbrio cuidadoso entre a combinatória dos corpos e o encadeamento das razões. *Justine* e *Juliette*, no nascimento da cultura moderna, estão talvez na mesma posição que *Dom Quixote* entre o Renascimento e o classicismo. O herói de Cervantes, lendo as relações entre o mundo e a linguagem como se fazia no século XVI, decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionava-se, sem o saber, no mundo da pura representação; mas, visto que essa representação só tinha por lei a similitude, não podia deixar de aparecer sob a forma irrisória do delírio. Ora, na segunda parte do romance, Dom Quixote recebia desse mundo representado sua verdade e sua lei; não lhe restava mais que esperar desse livro onde nascera, que não lera, mas cujo curso devia seguir, um destino que doravante lhe era imposto pelos outros. Bastava-lhe deixar-se viver num castelo onde ele próprio, que penetrara por sua loucura no mundo da pura representação, se tornava finalmente pura e simples personagem no artifício de uma representação. As personagens de Sade lhe respondem, no outro extremo da idade clássica, isto é, no momento do declínio. Não se trata mais do triunfo irônico da representação sobre a semelhança; trata-se da obscura violência repetida do desejo que vem vencer os limites da representação. *Justine* corresponderia à segunda parte de *Dom Quixote*; ela é objeto indefinido do desejo, do qual é a

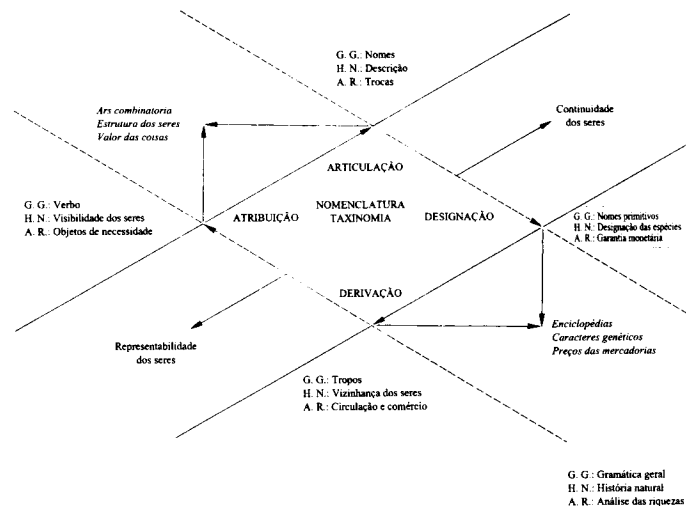
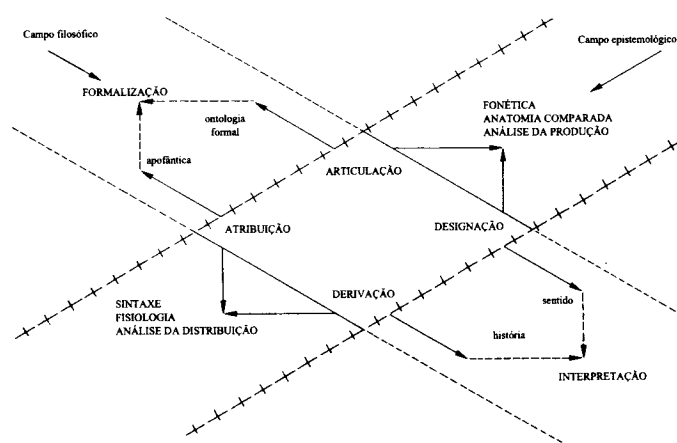
pura origem, como Dom Quixote é, a seu respeito, o objeto da representação que, em seu ser profundo, ele próprio é. Em Justine, o desejo e a representação só se comunicam pela presença de um Outro que se representa a heroína como objeto de desejo, enquanto ela própria só conhece do desejo a forma leve, longínqua, exterior e gelada da representação. Este o seu infortúnio: sua inocência permanece sempre como um terceiro entre o desejo e a representação. Já Juliette nada mais é que o sujeito de todos os desejos possíveis; mas esses desejos são retomados por inteiro na representação que os funda arrazoadamente em *discurso* e os transforma voluntariamente em *cenas*. De sorte que a grande narrativa da vida de Juliette desenrola, ao longo dos desejos, das violências, das selvagerias e da morte, o quadro cintilante da representação. Esse quadro, porém, é tão tênue, tão transparente a todas as figuras do desejo que incansavelmente nele se acumulam e se multiplicam unicamente pela força de sua combinatória, que é tão desarrazoado quanto o de Dom Quixote quando, de similitude em similitude, acreditava avançar através dos caminhos mistos do mundo e dos livros mas se enterrava no labirinto das suas próprias representações. *Juliette* esgota essa espessura do representado, para que aí aflore, sem a menor falha, a menor reticência, o menor véu, todas as possibilidades do desejo.

Com isso, essa narrativa fecha a idade clássica sobre si mesma, como Dom Quixote a abrira. E, se é verdade que ela é a última linguagem ainda contemporânea de Rousseau e de Racine, se é o último discurso que visa a "representar", isto é, *nomear*, sabe-se bem que ao mesmo tempo reduz essa cerimônia ao máximo (chama as coisas pelo seu nome estrito, desfazendo assim todo o espaço retórico) e alonga-a ao infinito (nomeando tudo, e sem esquecer a menor das possibilida-

des, pois elas são todas percorridas segundo a Característica universal do Desejo). Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássicos. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades. As prosperidades de *Juliette* são sempre mais solitárias. E não têm termo.

Séculos XVII e XVIII

Século XIX

II

CAPÍTULO VII
OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO

I. A idade da história

Os últimos anos do século XVIII são rompidos por uma descontinuidade simétrica àquela que, no começo do século XVII, cindira o pensamento do Renascimento; então, as grandes figuras circulares em que se encerrava a similitude tinham-se deslocado e aberto para que o quadro das identidades pudesse desdobrar-se; e esse quadro agora vai por sua vez desfazer-se, alojando-se o saber num espaço novo. Descontinuidade tão enigmática em seu princípio, em seu primitivo despedaçamento, quanto a que separa os círculos de Paracelso da ordem cartesiana. Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positividades umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser? Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora – gramática geral, história natural, riquezas – e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de 20 anos antes, estava estabelecido e afir-

mado no espaço luminoso do conhecimento? A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes? Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela "explicada", nem mesmo recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento.

A arqueologia, essa, deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta; ela dirá como as configurações próprias a cada positividade se modificaram (ela analisa por exemplo, para a gramática, o desaparecimento do papel maior atribuído ao nome e a importância nova dos sistemas de flexão; ou ainda, a subordinação, no ser vivo, do caráter à função); ela analisará a alteração dos seres empíricos que povoam as positividades (a substituição do discurso pelas línguas, das riquezas pela produção); estudará o deslocamento das positividades umas em relação às outras (por exemplo, a relação nova entre a biologia, as ciências da linguagem e a economia); enfim e sobretudo, mostrará que o espaço geral do saber não é mais o das identidades e das diferenças, o das ordens não-quantitativas, o de uma caracterização universal, de uma *taxinomia* geral, de uma *máthêsis* do não-mensurável, mas um espaço feito de organizações, isto é, de relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura uma função; mostrará que essas organizações são descontínuas, que não formam, pois, um quadro de simultaneidades sem rupturas, mas que algumas são do mesmo nível enquanto outras traçam séries ou seqüências lineares. De sorte que se vêem surgir, como princípios organizadores desse espaço de empiricidades, a *Analogia* e a *Sucessão*: de uma organização a outra, o liame, com efeito, não pode mais ser a identidade de um ou vários elementos, mas a identidade da relação entre os elementos (onde a visibilidade não tem mais papel) e da função que asseguram; ademais, se porventura essas organizações se avizinham por efeito de uma densidade singularmente grande de analogias, não é porque ocupem localizações próximas num espaço de classificação, mas sim porque foram formadas uma ao mesmo tempo que a outra e uma logo após a outra no devir das sucessões. Enquanto, no pensamento clássico, a seqüência das cronologias não fazia mais que percorrer o espaço prévio e mais fundamental de um quadro que de antemão apresentava todas as suas possibilidades, doravante as semelhanças contemporâneas e observáveis simultaneamente no espaço não serão mais que as formas depositadas e fixadas de uma sucessão que procede de analogia em analogia. A ordem clássica distribuía num espaço permanente as identidades e as diferenças não-quantitativas que separavam e uniam as coisas: era essa a ordem que reinava soberanamente, mas a cada vez segundo formas e leis ligeiramente diferentes, sobre o discurso dos homens, o quadro dos seres naturais e a troca das riquezas. A partir do século XIX, a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam umas das outras as organizações distintas. É essa História que, progressivamente, imporá suas leis à análise da produção, à dos seres organizados, enfim, à dos grupos

lingüísticos. A História *dá lugar* às organizações analógicas, assim como a Ordem abria o caminho das identidades e das diferenças *sucessivas*.

Mas vê-se bem que a História não deve ser aqui entendida como a coleta das sucessões de fatos, tais como se constituíram; ela é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis. Assim como a Ordem no pensamento clássico não era a harmonia visível das coisas, seu ajustamento, sua regularidade ou sua simetria constatados, mas o espaço próprio de seu ser e aquilo que, antes de todo conhecimento efetivo, as estabelecia no saber, assim também a História, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso certamente que tão cedo a História se dividiu, segundo um equívoco que sem dúvida não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. A História, como se sabe, é efetivamente a região mais erudita, mais informada, mais desperta, mais atravancada talvez de nossa memória; mas é igualmente a base a partir da qual todos os seres ganham existência e chegam à sua cintilação precária. Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem clássica. Essa também podia ser estabelecida num saber organizado mas era mais fundamentalmente o espaço onde todo ser vinha ao conhecimento; e a metafísica clássica alojava-se precisamente nessa distância da Ordem à ordem, das classificações à Identidade, dos

seres naturais à Natureza: em suma, da percepção (ou da imaginação) dos homens para com o entendimento e a vontade de Deus. A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será Memória e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história. Essa questão infatigavelmente acossará a filosofia, de Hegel a Nietzsche, e para além desses. Não vejamos nisso o fim de uma reflexão filosófica autônoma, demasiado matinal e demasiado orgulhosa para se inclinar exclusivamente sobre o que foi dito antes dela e por outros; não tomemos isso como um pretexto para denunciar um pensamento impotente para manter-se de pé sozinho e sempre constrangido a enrolar-se a um pensamento já realizado. Basta reconhecer aí uma filosofia já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História.

É preciso, porém, retornar, com um pouco mais de detalhe, ao que se passou na curva dos séculos XVIII e XIX: a essa mutação demasiado rapidamente desenhada da Ordem à História e à alteração fundamental dessas positividades que, durante quase um século e meio, deram lugar a tantos saberes vizinhos – análise das representações, gramática geral, história natural, reflexões sobre as riquezas e o comércio. Como essas maneiras de ordenar a empiricidade que foram o *discurso*, o *quadro*, as *trocas*, se desvaneceram? Em que outro espaço e segundo quais figuras as palavras, os seres, os objetos da necessidade tomaram lugar e se distribuíram uns em relação aos outros? Que novo modo de ser devem ter recebido para que todas essas mudanças fossem possíveis e para

que aparecessem, ao cabo de alguns anos apenas, esses saberes agora familiares a que chamamos, desde o século XIX, *filologia, biologia, economia política*? Imaginamos facilmente que, se esses novos domínios foram definidos no século passado, é porque um pouco mais de objetividade no conhecimento, de exatidão na observação, de rigor no raciocínio, de organização na pesquisa e na informação científica – tudo isso ajudado, com um pouco de sorte ou de gênio, por algumas descobertas felizes, nos fez sair de uma idade pré-histórica em que o saber balbuciava ainda com a *Gramática de Port-Royal*, as classificações de Lineu e as teorias do comércio ou da agricultura. Mas se, do ponto de vista da racionalidade dos conhecimentos, podemos realmente falar em pré-história, para as positividades só podemos falar em história. E foi realmente necessário um acontecimento fundamental – um dos mais radicais, sem dúvida, que ocorreram na cultura ocidental, para que se desfizesse a positividade do saber clássico e se constituísse uma positividade de que, por certo, não saímos inteiramente.

Esse acontecimento, sem dúvida porque estamos ainda presos na sua abertura, nos escapa em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu, todas as positividades que ele pode subverter e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, em alguns anos apenas, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso só poderia ser estimado e medido ao termo de uma inquirição quase infinita que só concerniria, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade. A constituição de tantas ciências positivas, o aparecimento da literatura, a volta da filosofia sobre seu próprio devir, a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade, não são mais que sinais de uma ruptura profunda. Sinais dispersos no espaço do saber,

pois que se deixam perceber na formação, aqui de uma filologia, ali de uma economia política, ali ainda de uma biologia. Dispersão também na cronologia: certamente, o conjunto do fenômeno se situa entre datas facilmente assinaláveis (os pontos extremos são os anos 1775 e 1825); podem-se porém reconhecer, em cada um dos domínios estudados, duas fases sucessivas que se articulam uma à outra, mais ou menos por volta dos anos 1795-1800. Na primeira dessas fases, o modo de ser fundamental das positividades não muda; as riquezas dos homens, as espécies da natureza, as palavras de que as línguas são povoadas permanecem ainda o que eram na idade clássica: representações duplicadas – representações cujo papel consiste em designar representações, analisá-las, decompô-las e compô-las, para fazer nelas surgir, com o sistema de suas identidades e de suas diferenças, o princípio geral de uma ordem. É somente na segunda fase que as palavras, as classes e as riquezas adquirirão um modo de ser que não é mais compatível com o da representação. Em contrapartida, o que se modifica muito cedo, desde as análises de Adam Smith, de A.-L. de Jussieu ou de Viq d'Azyr, na época de Jones ou de Anquetil-Duperron, é a configuração das positividades: a maneira como, no interior de cada uma, os elementos representativos funcionam uns em relação aos outros, a maneira como asseguram seu duplo papel de designação e de articulação, como chegam, pelo jogo das comparações, a estabelecer uma ordem. É essa primeira fase que será estudada no presente capítulo.

II. A medida do trabalho

Afirma-se facilmente que Adam Smith fundou a economia política moderna – poder-se-ia dizer a economia sim-

plesmente – introduzindo o conceito de trabalho num domínio de reflexão que ainda não o conhecia: de imediato, todas as velhas análises da moeda, do comércio e da troca teriam sido remetidas a uma idade pré-histórica do saber – com exceção talvez unicamente da fisiocracia, à qual se concede o mérito de ter tentado ao menos a análise da produção agrícola. É verdade que Adam Smith refere, logo de início, a noção de riqueza à de trabalho: "O trabalho anual de uma nação é o fundo primitivo que fornece ao consumo anual todas as coisas necessárias e cômodas à vida; e essas coisas são sempre ou o produto imediato desse trabalho ou compradas de outras nações com esse produto"[1]; é também verdade que Smith reporta o "valor em uso" das coisas à necessidade dos homens, e o "valor em troca" à quantidade de trabalho aplicada para produzi-lo: "O valor de uma mercadoria qualquer, para aquele que a possui e que não pretenda pessoalmente dela fazer uso ou consumi-la, mas que tem a intenção de trocá-la por outra coisa, é igual à quantidade de trabalho que essa mercadoria lhe permite comprar ou encomendar."[2] De fato, a diferença entre as análises de Smith e as de Turgot ou Cantillon é menor do que se crê; ou, antes, não reside lá onde se imagina. Desde Cantillon e antes dele já se distinguiam perfeitamente o valor de uso e o valor de troca; desde Cantillon igualmente, utilizava-se a quantidade de trabalho para medir este último. Mas a quantidade de trabalho inscrita no preço das coisas não passava de um instrumento de medida, ao mesmo tempo relativo e redutível. Com efeito, o trabalho de um homem valia a quantidade de alimento que era necessária a ele e à sua família para os manter durante o

1. Adam Smith. *Recherches sur la richesse des nations*. Trad. francesa. Paris, 1843, p. 1.
2. *Id., ibid.*, p. 38.

tempo que durava a obra[3]. De sorte que, em última instância, a necessidade – o alimento, o vestuário, a habitação – definia a medida absoluta do preço de mercado. Ao longo de toda a idade clássica, é a necessidade que mede as equivalências, o valor de uso que serve de referência absoluta aos valores de troca; é o alimento que afere os preços, dando à produção agrícola, ao trigo e à terra o privilégio que todos lhes reconheceram.

Adam Smith não inventou portanto o trabalho como conceito econômico, porquanto já o encontramos em Cantillon, em Quesnay, em Condillac; nem mesmo lhe faz desempenhar um papel novo, pois dele também se serve como medida do valor de troca: "O trabalho é a medida real do valor permutável de toda mercadoria."[4] Desloca-o porém: conserva-lhe sempre a função de análise das riquezas permutáveis; essa análise, entretanto, não é mais um puro e simples momento para reconduzir a troca à necessidade (e o comércio ao gesto primitivo da permuta); ela descobre uma unidade de medida irredutível, insuperável e absoluta. Desde logo, as riquezas não estabelecerão mais a ordem interna de suas equivalências por uma comparação dos objetos a trocar, nem por uma estimação do poder próprio a cada um de representar um objeto de necessidade (e, em último recurso, o mais fundamental de todos, o alimento); elas se decomporão segundo as unidades de trabalho que realmente as produziram. As riquezas são sempre elementos representativos que funcionam: mas o que representam finalmente não é mais o objeto do desejo, é o trabalho.

Duas objeções, porém, logo se apresentam: como pode o trabalho ser medida fixa do preço natural das coisas, se ele próprio tem um preço – e que é variável? Como pode o tra-

3. Cantillon. *Essai sur le commerce en général*, pp. 17-8.
4. Adam Smith. *Recherches sur la richesse des nations*, p. 38.

balho ser uma unidade insuperável, se ele muda de forma e se o progresso das manufaturas o torna incessantemente mais produtivo, dividindo-o sempre mais? Ora, é justamente através dessas objeções e como que por seu intermédio que podemos trazer à luz a irredutibilidade do trabalho e seu caráter primeiro. Com efeito, há regiões no mundo e momentos numa mesma região em que o trabalho é caro: os operários são pouco numerosos, os salários elevados; em outras partes e em outros momentos, a mão-de-obra abunda, é mal retribuída, o trabalho é barato. Mas o que se modifica nessas alternâncias é a quantidade de alimento que se pode obter com um dia de trabalho; se há poucas mercadorias e muitos consumidores, cada unidade de trabalho só será recompensada por uma fraca quantidade de subsistência; em contrapartida, ela será bem paga se as mercadorias se encontram em abundância. Isso não passa de conseqüências de uma situação de mercado; o próprio trabalho, as horas passadas, o esforço e a fadiga são, de todo modo, os mesmos; e quanto mais necessárias forem essas unidades, tanto mais caros serão os produtos. "As quantidades iguais de trabalho são sempre iguais para aquele que trabalha."[5]

E contudo poder-se-ia dizer que essa unidade não é fixa, já que, para produzir um único e mesmo objeto, será preciso, conforme a perfeição das manufaturas (isto é, segundo a divisão do trabalho que se instaurou), um labor mais ou menos longo. Mas, na verdade, não foi o trabalho em si mesmo que mudou; foi a relação do trabalho com a produção de que ele é suscetível. O trabalho, entendido como jornada, esforço e fadiga, é um numerador fixo: só o denominador (o número de objetos produzidos) é capaz de variações. Um operário que tivesse de fazer sozinho as 18 operações distintas de que necessita a fabricação de um alfinete não produziria, sem dúvida, mais que cerca de 20 deles no curso de todo um dia. Mas dez operários que tivessem de efetuar cada qual somente uma ou duas operações poderiam fazer juntos mais de 48 mil alfinetes num dia; portanto, cada operário, realizando uma décima parte desse produto, pode ser considerado como fazendo em seu dia 4.800 alfinetes[6]. A potência produtiva do trabalho foi multiplicada; numa mesma unidade (a jornada de um assalariado), os objetos fabricados aumentaram; seu valor de troca vai portanto baixar, isto é, cada um deles, por sua vez, só poderá comprar uma quantidade de trabalho proporcionalmente menor. O trabalho não diminuiu em relação às coisas; foram as coisas que como que se estreitaram em relação à unidade de trabalho.

5. Adam Smith, *loc. cit.*, p. 42.

Troca-se, é verdade, porque se têm necessidades; sem elas, o comércio não existiria, nem tampouco o trabalho, nem sobretudo essa divisão que o torna mais produtivo. Inversamente, são as necessidades que, quando satisfeitas, limitam o trabalho e seu aperfeiçoamento: "Uma vez que é a faculdade de trocar que dá lugar à divisão do trabalho, o aumento dessa divisão deve, por conseqüência, ser sempre limitado pela extensão da faculdade de trocar ou, em outros termos, pela extensão do mercado."[7] As necessidades e a troca de produtos que podem responder a elas são sempre o princípio da economia: são seu primeiro motor e a circunscrevem; o trabalho e a divisão que o organiza não passam de seus efeitos. Mas, no interior da troca, na ordem das equivalências, a medida que estabelece as igualdades e as diferenças é de natu-

6. *Id., ibid.*, pp. 7-8.
7. *Id., ibid.*, pp. 22-3.

reza diversa da necessidade. Não está ligada apenas ao desejo dos indivíduos, modificada com ele e variável como ele. É uma medida absoluta, se com isso se entender que não depende do coração dos homens ou de seu apetite; impõe-se-lhes do exterior: é seu tempo e é seu esforço. Em relação à de seus predecessores, a análise de Adam Smith representa um desfecho essencial: ela distingue a razão da troca e a medida do permutável, a natureza do que é trocado e as unidades que permitem sua decomposição. Troca-se porque se tem necessidade, e os objetos precisamente de que se tem necessidade, mas a ordem das trocas, sua hierarquia e as diferenças que aí se manifestam são estabelecidas pelas unidades de trabalho que foram depositadas nos objetos em questão. Se, para a experiência dos homens – ao nível do que se vai incessantemente chamar de psicologia – o que eles trocam é o que lhes é "indispensável, cômodo ou agradável", para o economista, o que circula sob a forma de coisas é trabalho. Não mais objetos de necessidade que se representam uns aos outros, mas tempo e fadiga, transformados, ocultos, esquecidos.

Esse desfecho é de grande importância. Certamente, Adam Smith analisa ainda, como seus predecessores, esse campo de positividade a que o século XVIII chamou "riquezas"; e, com isso, entendia também ele objetos de necessidade – os objetos portanto de uma certa forma de representação – representando-se a si próprios nos movimentos e nos processos da troca. Mas, no interior dessa reduplicação e para regular sua lei, as unidades e as medidas da troca, ele formula um princípio de ordem que é irredutível à análise da representação: traz à luz o trabalho, isto é, o esforço e o tempo, essa jornada que, ao mesmo tempo talha e gasta a vida de um homem. A equivalência dos objetos do desejo não é mais estabelecida por intermédio de outros objetos e de outros

desejos, mas por uma passagem ao que lhes é radicalmente heterogêneo; se há uma ordem nas riquezas, se isto pode comprar aquilo, se o ouro vale duas vezes mais que a prata, não é mais porque os homens têm desejos comparáveis; não é porque através de seu corpo eles experimentam a mesma fome ou porque o coração de todos obedece às mesmas seduções; é porque todos eles são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte. Os homens trocam porque experimentam necessidades e desejos; mas *podem* trocar e *ordenar* essas trocas porque são submetidos ao tempo e à grande fatalidade exterior. Quanto à fecundidade desse trabalho, não é ela devida tanto à habilidade pessoal ou ao cálculo dos interesses; funda-se em condições, também estas, exteriores à sua representação: progresso da indústria, aumento da divisão de tarefas, acúmulo de capitais, divisão do trabalho produtivo e do trabalho não-produtivo. Vê-se de que maneira a reflexão sobre as riquezas começa, com Adam Smith, a extravasar o espaço que lhe era designado na idade clássica; era então alojada no interior da "ideologia" – da análise da representação; doravante, ela se refere, como que de viés, a dois domínios que escapam, tanto um quanto o outro, às formas e às leis da decomposição das idéias: de um lado, ela desponta já para uma antropologia que põe em questão a essência do homem (sua finitude, sua relação com o tempo, a iminência da morte) e o objeto no qual ele investe as jornadas de seu tempo e de seu esforço sem poder nele reconhecer o objeto de sua necessidade imediata; e, de outro, indica, ainda no vazio, a possibilidade de uma economia política que não mais teria por objeto a troca das riquezas (e o jogo das representações que a cria), mas sua produção real: formas do trabalho e do capital. Compreende-se como, entre essas positividades recentemente

formadas – uma antropologia que fala de um homem tornado estranho a si mesmo e uma economia que fala de mecanismos exteriores à consciência humana – a Ideologia ou a Análise das representações se reduzirá, em breve, a ser não mais que uma psicologia, ao mesmo tempo em que, diante dela, contra ela e dominando-a bem logo do alto de si mesma, se abre a dimensão de uma história possível. A partir de Smith, o tempo da economia não será mais aquele, cíclico, dos empobrecimentos e dos enriquecimentos; também não será o crescimento linear das políticas hábeis que, aumentando sempre ligeiramente as espécies em circulação, aceleram a produção mais rapidamente do que elevam os preços; será o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve segundo leis autóctones – o tempo do capital e do regime de produção.

III. A organização dos seres

No domínio da história natural, as modificações que se podem constatar entre os anos 1775 e 1795 são do mesmo tipo. Não se repõe em questão o que está no princípio das classificações: estas têm sempre por finalidade determinar o "caráter" que agrupa os indivíduos e as espécies em unidades gerais, que distingue essas unidades umas das outras e que lhes permite enfim se encaixarem de maneira a formar um quadro em que todos os indivíduos e todos os grupos, conhecidos ou desconhecidos, poderão encontrar seu lugar. Esses caracteres são extraídos da representação total dos indivíduos; são sua análise e permitem, representando essas representações, constituir uma ordem; os princípios gerais da *taxinomia* – aqueles mesmos que orientaram os sistemas

de Tournefort e de Lineu, o método de Adanson – continuam a valer do mesmo modo para A.-L. de Jussieu, para Vicq d'Azyr, para Lamarck, para Candolle. E, contudo, a técnica que permite estabelecer o caráter, a relação entre estrutura visível e critérios de identidade são modificadas assim como foram modificadas por Adam Smith as relações da necessidade ou do preço. Ao longo de todo o século XVIII, os classificadores estabeleceram o caráter pela comparação de estruturas visíveis, isto é, relacionando elementos que eram homogêneos, pois que cada um podia, segundo o princípio ordenador que fosse escolhido, servir para representar todos os outros: a única diferença residia no fato de que, para os partidários do sistema, os elementos representativos eram fixados desde o início, e, para os partidários do método, eles se desprendiam pouco a pouco de uma confrontação progressiva. Mas a passagem da estrutura descrita para o caráter classificador se fazia inteiramente ao nível das funções representativas que o visível exercia em relação a si mesmo. A partir de Jussieu, de Lamarck e de Vicq d'Azyr, o caráter, ou antes, a transformação da estrutura em caráter vai basear-se num princípio estranho ao domínio do visível – um princípio interno, irredutível ao jogo recíproco das representações. Esse princípio (ao qual corresponde, na ordem da economia, o trabalho) é a *organização.* Como fundamento das taxinomias, a organização aparece de quatro modos diferentes.

1. Primeiro, sob a forma de uma hierarquia dos caracteres. Com efeito, se não se expõem as espécies umas ao lado das outras e na sua maior diversidade, mas se se aceitam, para delimitar imediatamente o campo de investigação, os vastos agrupamentos que a evidência impõe – como as gramíneas, as compostas, as crucíferas, as leguminosas, para as

plantas; ou, para os animais, os vermes, os peixes, as aves, os quadrúpedes –, vê-se que certos caracteres são absolutamente constantes e não estão ausentes em nenhum dos gêneros, nenhuma das espécies que se podem aí reconhecer: por exemplo, a inserção dos estames, sua situação em relação ao pistilo, a inserção da corola quando ela traz estames, o número de lóbulos que acompanham o embrião na semente. Outros caracteres são muito freqüentes numa família, mas não atingem o mesmo grau de constância; é que são formados por órgãos menos essenciais (número de pétalas, presença ou ausência da corola, situação respectiva do cálice ou do pistilo): são os caracteres "secundários subuniformes". Enfim, os caracteres "terciários semi-uniformes" são ora constantes ora variáveis (estrutura monófila ou polífila do cálice, número de compartimentos no fruto, situação das flores e das folhas, natureza do caule): com esses caracteres semi-uniformes não é possível definir famílias ou ordens – não que eles não sejam capazes, se os aplicássemos a todas as espécies, de formar entidades gerais, mas porque não concernem ao que há de essencial num grupo de seres vivos. Cada grande família natural tem requisitos que a definem, e os caracteres que permitem reconhecê-la são os mais próximos dessas condições fundamentais; assim, sendo a reprodução a função maior da planta, o embrião será sua parte mais importante, e poder-se-ão repartir os vegetais em três classes: acotilédones, monocotilédones e dicotilédones. Com base nesses caracteres essenciais e "primários", os outros poderão aparecer e introduzir distinções mais sutis. Vê-se que o caráter já não é diretamente extraído da estrutura visível e sem outro critério senão sua presença ou ausência; funda-se na existência de funções essenciais ao ser vivo e nas relações de importância que já não procedem apenas da descrição.

2. Os caracteres estão, pois, ligados a funções. Volta-se, num sentido, à velha teoria das assinalações ou das marcas pelo que se supunha que os seres traziam, no ponto mais visível de sua superfície, o signo do que neles era o mais essencial. Aqui, porém, as relações de importância são relações de subordinação funcional. Se o número de cotilédones é decisivo para classificar os vegetais, é porque desempenham um papel determinado na função de reprodução, e porque estão ligados, por isso mesmo, a toda a organização interna da planta; indicam uma função que comanda toda a disposição do indivíduo[8]. Assim, para os animais, Vicq d'Azyr mostrou que as funções alimentares são, sem dúvida, as mais importantes; é por essa razão que "relações constantes existem entre a estrutura dos dentes dos carnívoros e a de seus músculos, de seus dedos, de suas unhas, de sua língua, de seu estômago, de seus intestinos"[9]. O caráter não é portanto estabelecido por uma relação do visível consigo próprio; em si mesmo, não é mais do que a saliência visível de uma organização complexa e hierarquizada, em que a função desempenha um papel essencial de comando e de determinação. Não é por ser freqüente nas estruturas observadas que um caráter é importante; é por ser funcionalmente importante que o encontramos com freqüência. Como observará Cuvier, resumindo a obra dos últimos grandes partidários do método do século, à medida que nos elevamos em direção às classes mais gerais, "mais também as propriedades que permanecem comuns são constantes; e, como as relações mais constantes são aquelas que pertencem às partes mais importantes, os caracte-

8. A.-L. de Jussieu. *Genera plantarum*, p. XVIII.

9. Vicq d'Azyr. *Système anatomique des quadrupèdes*, 1792, "Discours préliminaire", p. LXXXVII.

res das divisões superiores se acharão extraídos das partes mais importantes... Dessa forma, o método será natural, uma vez que leva em conta a importância dos órgãos"[10].

3. Nessas condições, compreende-se como pôde a noção de vida tornar-se indispensável à ordenação dos seres naturais. Tornou-se indispensável por duas razões: primeiro, era preciso poder apreender na profundidade do corpo as relações que ligam os órgãos superficiais àqueles cuja existência e forma oculta asseguram as funções essenciais; assim, Storr propõe classificar os mamíferos segundo a disposição de seus cascos; é que esta está ligada aos modos de deslocamento e às possibilidades motoras do animal; ora, esses modos, por sua vez, estão em correlação com a forma de alimentação e os diferentes órgãos do sistema digestivo[11]. Ademais, pode ocorrer que os caracteres mais importantes sejam os mais escondidos; já na ordem vegetal, pôde-se constatar que não são as flores e os frutos – partes mais visíveis da planta – os elementos significativos, mas o aparelho embrionário e órgãos como os cotilédones. Esse fenômeno é mais freqüente ainda nos animais. Storr pensava ser preciso definir as grandes classes pelas formas da circulação; e Lamarck, que contudo não praticava pessoalmente a dissecação, recusa para os animais inferiores um princípio de classificação que só se fundasse em sua forma visível: "A consideração das articulações do corpo e dos membros dos crustáceos fez com que todos os naturalistas os olhassem como verdadeiros insetos, e eu próprio, durante muito tempo, segui a opinião comum a esse respeito. Mas, como é reconhecido que a

10. G. Cuvier. *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*. Paris, ano VI, pp. 20-1.

11. Storr. *Prodromas Methodi Mammalium*. Tübingen, 1780, pp. 7-20.

organização é a mais essencial de todas as considerações para guiar numa distribuição metódica e natural dos animais, assim como para determinar entre eles as verdadeiras relações, resulta daí que os crustáceos, respirando unicamente por brânquias à maneira dos moluscos e, tendo como eles, um coração muscular, devem ser localizados imediatamente após eles, antes dos aracnídeos e dos insetos, que não têm uma semelhante organização."[12] Classificar, portanto, não será mais referir o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros; será, num movimento que faz revolver a análise, reportar o visível ao invisível, como à sua razão profunda, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos. Como dizia Pinel, na sua obra de naturalista, "atermo-nos aos caracteres exteriores designados pelas nomenclaturas não é fechar para nós mesmos a mais fecunda fonte de instruções e nos recusar, por assim dizer, a abrir o grande livro da natureza que, contudo, nos propomos conhecer?"[13]. Doravante, o caráter reassume seu velho papel de sinal visível despontando em direção a uma profundidade escondida; mas o que ele indica não é um texto secreto, uma palavra encoberta ou uma semelhança demasiado preciosa para ser exposta; é o conjunto coerente de uma organização que retoma na trama única de sua soberania tanto o visível como o invisível.

4. O paralelismo entre classificação e nomenclatura é por isso mesmo rompido. Enquanto a classificação consistia

12. Lamarck. *Système des animaux sans vertèbres*. Paris, 1801, pp. 143-4.

13. Ph. Pinel. *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes* (*Actes de la Société d'histoire naturelle*, t. I, p. 52, citado *in* Daudin. *Les classes zoologiques*, p. 18).

numa repartição progressivamente encaixada no espaço visível, era muito concebível que a delimitação e a denominação desses conjuntos pudessem realizar-se paralelamente. O problema do nome e o problema do gênero eram isomorfos. Mas agora que o caráter não pode mais classificar a não ser referindo-se primeiro à organização dos indivíduos, o "distinguir" não se faz mais segundo os mesmos critérios e as mesmas operações que o "denominar". Para encontrar os conjuntos fundamentais que reagrupam os seres naturais, é necessário percorrer esse espaço em profundidade que conduz dos órgãos superficiais aos mais secretos e, destes, às grandes funções que eles asseguram. Em contrapartida, uma boa nomenclatura continuará a se desdobrar no espaço plano do quadro: a partir dos caracteres visíveis do indivíduo, será necessário chegar ao compartimento preciso onde se encontra o nome desse gênero e de sua espécie. Há uma distorção fundamental entre o espaço da organização e o da nomenclatura: ou, antes, em vez de se recobrirem exatamente, são doravante perpendiculares um ao outro; e no seu ponto de junção encontra-se o caráter manifesto, que indica, em profundidade, uma função e permite, na superfície, encontrar um nome. Essa distinção que, em alguns anos, tornará caducas a história natural e a preeminência da *taxinomia*, é devida ao gênio de Lamarck: no Discurso preliminar da *Flore française*, opôs ele como radicalmente distintas as duas tarefas da botânica: a "determinação", que aplica as regras da análise e permite encontrar o nome pelo simples jogo de um método binário (ou tal caráter está presente no indivíduo que se examina e é preciso buscar situá-lo na parte direita do quadro; ou ele não está presente e é preciso buscar na parte esquerda; e isso até a última determinação); e a descoberta das relações reais de semelhança, que supõe o exame da organização inteira das espécies[14]. O nome e os gêneros, a designação e a classificação, a linguagem e a natureza deixam de ser entrecruzados de pleno direito. A ordem das palavras e a ordem dos seres não se recortam mais senão numa linha artificialmente definida. Sua velha interdependência que fundara a história natural na idade clássica e que conduzira, num só movimento, a estrutura até o caráter, a representação até o nome e o indivíduo visível até o gênero abstrato, começa a desfazer-se. Começa-se a falar sobre coisas que têm *lugar* num espaço diverso do das palavras. Ao fazer, e muito cedo, semelhante distinção, Lamarck encerrou a idade da história natural, entreabriu a da biologia muito melhor, de um modo bem mais certo e radical do que ao retomar, cerca de 20 anos mais tarde, o tema já conhecido da série única das espécies e de sua transformação progressiva.

O conceito de organização já existia na história natural do século XVIII – assim como, na análise das riquezas, a noção de trabalho que tampouco foi inventada no desembocar da idade clássica; mas servia então para definir um certo modo de composição dos indivíduos complexos a partir de materiais mais elementares; Lineu, por exemplo, distinguia a "justaposição", que faz crescer o mineral e a "intuscepção" pela qual o vegetal se desenvolve nutrindo-se[15]. Bonnet opunha o "agregado" dos "sólidos brutos" à "composição dos sólidos organizados" que "entrelaça num número quase infinito de partes, algumas fluidas, outras sólidas"[16]. Ora, esse

14. Lamarck. *La flore française*. Paris, 1778, Discours préliminaire, pp. XC-CII.

15. Lineu. *Système sexuel des végétaux*. Trad. francesa. Paris, ano VI, p. 1.

16. Bonnet. *Contemplation de la nature*. *In*: *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 40.

conceito de organização jamais servira, antes do fim do século, para fundar a ordem da natureza, para definir seu espaço, ou para limitar-lhe as figuras. É através das obras de Jussieu, de Vicq d'Azyr e de Lamarck, que ele começa a funcionar pela primeira vez como método de caracterização: subordina os caracteres uns aos outros; liga-os a funções; dispõe-nos segundo uma arquitetura tanto interna quanto externa e não menos invisível que visível; reparte-os num espaço diverso daquele dos nomes, do discurso e da linguagem. Não basta mais só para designar uma categoria de seres entre outros; não indica mais apenas um corte no espaço taxinômico; define para certos seres a lei interior, que permite a uma de suas estruturas assumir o valor de caráter. A organização se insere entre as estruturas que articulam e os caracteres que designam – introduzindo entre eles um espaço profundo, interior, essencial.

Essa mutação importante se exerce ainda no elemento da história natural; ela modifica os métodos e as técnicas de uma *taxinomia*; não recusa suas condições fundamentais de possibilidade; não toca no modo de ser de uma ordem natural. Entretanto, acarreta uma conseqüência maior: a radicalização da divisão entre orgânico e inorgânico. No quadro dos seres que a história natural desdobrava, o organizado e o não-organizado definiam não mais que duas categorias; estas se entrecruzavam sem coincidirem necessariamente com a oposição entre o ser vivo e o não-vivo. A partir do momento em que a organização se torna conceito fundador da caracterização natural e permite passar da estrutura visível à designação, ela própria tem que deixar de ser apenas um caráter; contorna o espaço taxinômico onde estava alojada e é ela, por sua vez, que dá lugar a uma classificação possível. Por isso mesmo, a oposição entre o orgânico e o inorgânico torna-se fundamental. É, com efeito, a partir dos anos 1775-1795, que a

velha articulação dos três ou quatro reinos desaparece; a oposição dos dois reinos – orgânico e inorgânico – não a substitui exatamente; torna-a antes impossível, impondo outra divisão, em outro nível e em outro espaço. Pallas e Lamarck[17] formulam essa grande dicotomia, com a qual vem coincidir a oposição entre o ser vivo e o não-vivo. "Só há dois reinos na natureza", escreve Vicq d'Azyr, em 1786, "um que usufrui a vida e outro que dela está privado."[18] O orgânico torna-se o ser vivo e o ser vivo é o que produz, crescendo e reproduzindo-se; o inorgânico é o não-vivo, o que não se desenvolve nem se reproduz; é, nos limites da vida, o inerte e o infecundo – a morte. E se se mistura à vida, é como aquilo que nela tende a destruí-la e a matá-la. "Existem em todos os seres vivos duas forças poderosas, muito distintas e sempre em oposição entre si, de tal sorte que cada uma delas destrói perpetuamente os efeitos que a outra consegue produzir."[19] Vê-se como, fraturando em profundidade o grande quadro da história natural, alguma coisa como uma biologia vai tornar-se possível; e como também poderá emergir nas análises de Bichat a oposição fundamental entre a vida e a morte. Não se tratará do triunfo, mais ou menos precário, de um vitalismo sobre um mecanismo; o vitalismo e seu esforço para definir a especificidade da vida não são mais que os efeitos de superfície desses acontecimentos arqueológicos.

IV. A flexão das palavras

Encontra-se a réplica exata desses acontecimentos do lado das análises da linguagem. Nisso, porém, têm elas, sem

17. Lamarck. *La flore française*, pp. 1-2.
18. Vicq d'Azyr. *Premier discours anatomique*, 1786, pp. 17-8.
19. Lamarck. *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*, 1797, p. 248.

dúvida, uma forma mais discreta e também uma cronologia mais lenta. Há para isso uma razão fácil de descobrir; é que, durante toda a idade clássica, a linguagem foi posta e refletida como discurso, isto é, como análise espontânea da representação. De todas as formas de ordem não-quantitativa, era a mais imediata, a menos preparada, a mais profundamente ligada ao movimento próprio da representação. E, nessa medida, estava mais bem enraizada nela e no seu modo de ser do que estas ordens refletidas – sábias ou interessadas – que fundavam a classificação dos seres ou a troca das riquezas. Modificações técnicas como as que afetaram a medida dos valores de troca ou os procedimentos da caracterização bastaram para alterar consideravelmente a análise das riquezas ou a história natural. Para que a ciência da linguagem sofresse modificações tão importantes, foram necessários acontecimentos mais profundos, capazes de mudar, na cultura ocidental, até o ser mesmo das representações. Assim como a teoria do nome, nos séculos XVII e XVIII, se alojava o mais perto possível da representação e com isso comandava, até certo ponto, a análise das estruturas e do caráter nos seres vivos, a do preço e do valor nas riquezas, assim também, no fim da idade clássica, é ela que subsiste mais tempo, só se desfazendo tardiamente no momento em que a própria representação se modifica ao nível mais profundo de seu regime arqueológico.

Até o começo do século XIX, as análises da linguagem só manifestam ainda poucas mudanças. As palavras são sempre interrogadas a partir de seus valores representativos, como elementos virtuais do discurso que lhes prescreve a todas um mesmo modo de ser. No entanto, esses conteúdos representativos já não são analisados somente na dimensão que a aproxima de uma origem absoluta, seja ela mítica ou não. Na *gramática geral* sob sua forma mais pura, todas as

palavras de uma língua eram portadoras de uma significação mais ou menos oculta, mais ou menos derivada, mas cuja primitiva razão de ser residia numa designação inicial. Toda língua, por mais complexa que fosse, achava-se situada na abertura, disposta de uma vez por todas, pelos gritos arcaicos. As semelhanças laterais com as outras línguas – sonoridades vizinhas recobrindo significações análogas – só eram observadas e coligidas para confirmar a relação vertical de cada uma com esses valores profundos, encobertos, quase mudos. No último quartel do século XVIII a comparação horizontal entre as línguas adquire outra função: não mais permite saber o que cada uma pode comportar de memória ancestral, que marcas de antes de Babel estão depositadas na sonoridade de suas palavras; deve permitir, porém, medir até que ponto elas se assemelham, qual a densidade de suas similitudes, em que limites são transparentes uma à outra. Daí essas grandes confrontações de línguas diversas que se vê surgirem no fim do século – e por vezes sob a pressão de motivos políticos, como as tentativas feitas na Rússia[20] para estabelecer um levantamento das línguas do Império; em 1787, aparece em Petrogrado o primeiro volume do *Glossarium comparatiuum totius orbis*; ele contém referência a 279 línguas: 171 para a Ásia, 55 para a Europa, 30 para a África, 23 para a América[21]. Essas comparações fazem-se ainda exclusivamente a partir e em função dos conteúdos representativos; confronta-se um mesmo núcleo de significação – que serve de invariante – com as palavras pelas quais as diversas línguas podem designá-lo (Adelung[22] dá 500 versões do *pater* em

20. Bachmeister. *Idea ed desideria de colligendis linguarum speciminibus*. Petrogrado, 1773. Güldenstadt. *Voyage dans le Caucase*.

21. A segunda edição em quatro volumes aparece em 1790-1.

22. F. Adelung. *Mithridates*, 4 v., Berlim, 1806-17.

línguas e dialetos diferentes); ou então, escolhendo uma raiz como elemento constante através de formas ligeiramente variadas, determina-se o leque dos sentidos que ela pode assumir (são os primeiros ensaios de lexicografia, como a de Buthet de La Sarthe). Todas essas análises remetem sempre a dois princípios que eram já os da *gramática geral*: o de uma língua primitiva e comum que teria fornecido o lote inicial das raízes, e o de uma série de acontecimentos históricos, estranhos à linguagem e que, do exterior, a vergam, gastam-na, apuram-na, agilizam-na, multiplicam ou misturam suas formas (invasões, migrações, progressos dos conhecimentos, liberdade ou escravidão política etc.).

Ora, a confrontação das línguas, no fim do século XVIII, traz à luz uma figura intermediária entre a articulação dos conteúdos e o valor das raízes: trata-se da flexão. Certamente, os gramáticos conheciam desde muito tempo os fenômenos flexionais (assim como, em história natural, conhecia-se o conceito de organização antes de Pallas ou Lamarck; e, em economia, o conceito de trabalho antes de Adam Smith); mas as flexões só eram analisadas por seu valor representativo – quer fossem consideradas como representações anexas, quer se visse nelas uma forma de ligar entre si as representações (alguma coisa como uma outra ordem das palavras). Mas, quando se faz, como Coeurdoux[23] e William Jones[24], a comparação entre as diferentes formas do verbo ser em sânscrito e em latim ou em grego, descobre-se uma relação de constância que é inversa àquela que se admitia correntemente: a raiz é que é alterada e as flexões é que são análogas. A série sânscrita *asmi*, *asi*, *asti*, *smas*, *stha*, *santi*, corresponde exatamente, mas por analogia flexional, à série latina *sum*, *es*, *est*, *sumus*, *estis*, *sunt*. Sem dúvida, Coeurdoux e Anquetil-Duperron permaneciam ao nível das análises da *gramática geral* quando o primeiro via nesse paralelismo os restos de uma língua primitiva; e o segundo, o resultado da mistura histórica que se teria feito entre hindus e mediterrâneos na época do reino de Bactriana. Mas o que estava em jogo nessa conjugação comparada já não era mais o liame entre sílaba primitiva e sentido primeiro, era uma relação mais complexa entre as modificações do radical e as funções da gramática; descobria-se que em duas línguas diferentes havia uma relação constante entre uma série determinada de alterações formais e uma série igualmente determinada de funções gramaticais, de valores sintáticos ou de modificações sem sentido.

Por isso mesmo, a *gramática geral* começa a mudar de configuração: seus diversos segmentos teóricos não mais se encadeiam totalmente do mesmo modo uns nos outros; e a rede que os une desenha um percurso já ligeiramente diferente. Na época de Bauzée ou de Condillac, a relação entre as raízes de forma tão lábil e o sentido determinado nas representações, ou ainda o liame entre o poder de designar e o de articular, era assegurado pela soberania do Nome. Agora um novo elemento intervém: do lado do sentido ou da representação, ele indica apenas um valor acessório, necessariamente secundário (trata-se do papel de sujeito ou de complemento desempenhado pelo indivíduo ou pela coisa designada; trata-se do tempo da ação); mas, do lado da forma, ele constitui o conjunto sólido, constante, inalterável ou quase, cuja lei soberana se impõe às raízes representativas até modificar elas próprias. Mais ainda, esse elemento, secundário pelo valor significativo, primeiro pela consciência formal, não é, ele próprio, uma sílaba isolada, como uma espécie de

23. R.-P. Coeurdoux. *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XLIX, pp. 647-97.

24. W. Jones. *Works*. Londres, 1807, 13 v.

raiz constante; é um sistema de modificações cujos segmentos diversos são solidários uns aos outros: a letra *s* não significa a segunda pessoa, como a letra *e* significava, segundo Court de Gébelin, a respiração, a vida e a existência; é o conjunto das modificações *m*, *s*, *t*, que dá à raiz verbal os valores da primeira, segunda e terceira pessoa.

Essa nova análise, até o fim do século XVIII, se aloja na busca dos valores representativos da linguagem. É ainda do discurso que se trata. Já aparece porém, através do sistema das flexões, a dimensão do gramatical puro: a linguagem não é mais constituída somente de representações e de sons que, por sua vez, as representam e se ordenam entre si como o exigem os liames do pensamento; é, ademais, constituída de elementos formais, agrupados em sistema, e que impõem aos sons, às sílabas, às raízes, um regime que não é o da representação. Introduz-se assim na análise da linguagem um elemento que lhe é irredutível (como se introduz o trabalho na análise da troca ou a organização na dos caracteres). A título de conseqüência primeira, pode-se notar o aparecimento, no fim do século XVIII, de uma fonética que não é mais busca dos primeiros valores expressivos, mas análise dos sons, de suas relações e de sua transformação possível uns nos outros; Helwag, em 1781, define o triângulo vocálico[25]. Pode-se notar também o aparecimento dos primeiros esboços de gramática comparada; não se toma mais como objeto de comparação nas diversas línguas o par formado por um grupo de letras e por um sentido, mas conjuntos de modificações de valor gramatical (conjugações, declinações e afixações). As línguas são confrontadas não mais por aquilo que as palavras designam, mas pelo que as liga umas às outras; elas vão agora comunicar-se, não por intermédio desse pensamento anônimo e geral que devem representar, mas diretamente, uma com a outra, graças a esses finos instrumentos de aparência tão frágil, mas tão constantes, tão irredutíveis, que dispõem as palavras umas em relação às outras. Como dizia Monboddo: "Sendo o mecanismo das línguas menos arbitrário e mais bem regulado que a pronúncia das palavras, aí encontramos um excelente critério para determinar a afinidade das línguas entre si. É por isso que, quando vemos duas línguas empregarem da mesma forma esses grandes procedimentos da linguagem, a derivação, a composição, a inflexão, podemos disso concluir que uma deriva da outra ou que são, ambas, dialetos de uma mesma língua primitiva."[26] Enquanto a língua fora definida como discurso, não podia ter outra história senão a de suas representações: se as idéias, as coisas, os conhecimentos, os sentimentos, porventura mudavam, então e somente então a língua se modificava e na exata proporção de suas mudanças. Doravante, porém, há um "mecanismo" interior das línguas que determina não só a individualidade de cada uma, mas também suas semelhanças com as outras: é ele que, portador de identidade e de diferença, signo de vizinhança, marca do parentesco, vai tornar-se suporte da história. Por ele, a historicidade poderá introduzir-se na espessura da própria palavra.

25. Helwag. *De formatione loquelae*, 1781.

V. Ideologia e crítica

Na *gramática geral*, na *história natural*, na *análise das riquezas*, produziu-se, pois, nos últimos anos do século XVIII,

26. Lord Monboddo. *Ancient metaphysics*, IV, p. 326.

um acontecimento que, em todas elas, foi do mesmo tipo. Os signos de que as representações eram afetadas, a análise das identidades e das diferenças que então se podia estabelecer, o quadro ao mesmo tempo contínuo e articulado que se instaurava na profusão das similitudes, a ordem definida entre as multiplicidades empíricas doravante não podem mais se fundar apenas na reduplicação da representação em relação a ela mesma. A partir desse acontecimento, o que valoriza os objetos do desejo não são mais apenas os outros objetos que o desejo pode representar, mas um elemento irredutível a essa representação: o *trabalho*; o que permite caracterizar um ser natural não são mais os elementos que se podem analisar sobre as representações que dele e de outros se fazem, mas certa relação interior a esse ser e a que se chama sua *organização*; o que permite definir uma língua não é a maneira como ela representa as representações, mas certa arquitetura interna, certa maneira de modificar as próprias palavras segundo a postura gramatical que ocupam umas em relação às outras: é seu *sistema flexional*. Em todos os casos, a relação da representação consigo mesma e as relações de ordem que ela permite determinar fora de toda medida quantitativa passam agora por condições exteriores à própria representação na sua atualidade. Para ligar a representação de um sentido com a de uma palavra, cumpre referir-se e recorrer às leis puramente gramaticais de uma linguagem que, fora de todo poder de representar as representações, está submetida ao sistema rigoroso de suas modificações fonéticas e de suas subordinações sintéticas; na idade clássica, as línguas tinham uma gramática porque tinham poder de representar; agora representam a partir dessa gramática, que é para elas como que um reverso histórico, um volume interior e necessário cujos valores representativos não constituem mais

que a face externa, cintilante e visível. Para ligar num caráter definido uma estrutura parcial e a visibilidade de conjunto de um ser vivo, é preciso agora referir-se às leis puramente biológicas que, fora de todas as marcas sinaléticas, está como que em recuo em relação a elas, organizam as relações entre funções e órgãos; os seres vivos não mais definem suas semelhanças, suas afinidades e suas famílias a partir de sua descritibilidade desdobrada; possuem caracteres que a linguagem pode percorrer e definir, porque têm uma estrutura que é como o reverso sombrio, volumoso e interior de sua visibilidade: é na superfície clara e discursiva dessa massa secreta mas soberana que os caracteres emergem, espécie de depósito exterior à periferia de organismos agora enrolados sobre si mesmos. Enfim, quando se trata de ligar a representação de um objeto de necessidade a todos aqueles que podem figurar em face dele no ato de troca, é preciso recorrer à forma e à quantidade de um trabalho que lhe determinam o valor; o que hierarquiza as coisas nos movimentos contínuos do mercado não são os outros objetos nem as outras necessidades; é a atividade que as produziu e que, silenciosamente, nelas se depositou; são as jornadas e as horas necessárias para fabricá-las, para extraí-las ou transportá-las que constituem seu peso próprio, sua solidez mercantil, sua lei interior e, por conseguinte, o que se pode chamar seu preço real; a partir desse núcleo essencial, as trocas poderão efetuar-se e os preços de mercado, depois de oscilarem, encontrarão seu ponto fixo.

Esse acontecimento um pouco enigmático, esse acontecimento subterrâneo que, nos fins do século XVIII, se produziu nesses três domínios, submetendo-os num só lance a uma mesma ruptura, pode, pois, agora ser assinalado na unidade que funda suas formas diversas. Vê-se quão superficial

seria buscar essa unidade do lado de um progresso na racionalidade ou da descoberta de um tema cultural novo. Nos últimos anos do século XVIII, não se introduziram os fenômenos complexos da biologia, ou da história das línguas ou da produção industrial em formas de análise racional a que, até então, elas teriam permanecido estranhas; tampouco se despertou de súbito o interesse – sob a "influência" de não se sabe que "romantismo" nascente – pelas figuras complexas da vida, da história e da sociedade; não se desprendeu, sob a instância de seus problemas, de um racionalismo submetido ao modelo da mecânica, às regras da análise e às leis do entendimento. Ou, antes, tudo isso se produziu efetivamente, mas como movimento de superfície: alteração e desvio dos interesses culturais, redistribuição das opiniões e dos juízos, aparecimento de novas formas no discurso científico, rugas traçadas pela primeira vez sobre a face esclarecida do saber. De maneira mais fundamental, e naquele nível em que os conhecimentos se enraízam em sua positividade, o acontecimento concerne não aos objetos visados, analisados e explicados no conhecimento, nem mesmo à maneira de os conhecer ou de os racionalizar, mas à relação da representação para com o que nela é dado. O que se produziu com Adam Smith, com os primeiros filólogos, com Jussieu, Vicq d'Azyr ou Lamarck, foi um desnível ínfimo, mas absolutamente essencial e que abalou todo o pensamento ocidental: a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos. Nenhuma composição, nenhuma decomposição, nenhuma análise em identidades e em diferenças pode mais justificar o liame das representações entre si; a ordem, o quadro onde ela se espacializa, as vizinhanças que ela define, as sucessões que autoriza

como tantos percursos possíveis entre os pontos de sua superfície não têm mais o poder de ligar as representações entre si ou, entre si, os elementos de cada uma. A condição desses liames reside doravante no exterior da representação, para além de sua imediata visibilidade, numa espécie de mundo-subjacente, mais profundo que ela própria e mais espesso. Para atingir esse ponto em que se vinculam as formas visíveis dos seres – a estrutura dos vivos, o valor das riquezas, a sintaxe das palavras – é preciso dirigir-se para esse cume, para essa extremidade necessária mas jamais acessível que se entranha fora do nosso olhar, no coração mesmo das coisas. Retiradas em direção à sua essência própria, habitando enfim na força que as anima, na organização que as mantém, na gênese que não cessou de produzi-las, as coisas escapam, na sua verdade fundamental, ao espaço do quadro; em vez de serem unicamente a constância que distribui segundo as mesmas formas as suas representações, elas se enrolam sobre si mesmas, dão-se um volume próprio, definem para si um espaço *interno* que, para nossa representação, está no *exterior*. É a partir da arquitetura que escondem, da coesão que mantém seu reino soberano e secreto sobre cada uma de suas partes, é do fundo dessa força que as faz nascer e nelas permanece como que imóvel mas ainda vibrante, que as coisas, por fragmentos, perfis, pedaços, retalhos, vêm oferecer-se bem parcialmente à representação. Desta sua inacessível reserva ela só destaca, peça por peça, tênues elementos cuja unidade permanece travada sempre aquém. O espaço de ordem que servia de *lugar-comum* à representação e às coisas, à visibilidade empírica e às regras essenciais, que unia as regularidades da natureza e as semelhanças da imaginação no quadriculado das identidades e das diferenças, que expunha a seqüência empírica das representações num quadro

simultâneo e permitia percorrer, passo a passo, segundo uma seqüência lógica, o conjunto dos elementos da natureza tornados contemporâneos deles próprios – esse espaço de ordem vai doravante ser rompido: haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo "psicológico" que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. O ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da própria representação.

Essa proposição, entretanto, é imprudente. Antecipa em todo o caso uma disposição do saber que não está ainda definitivamente estabelecida no final do século XVIII. Não se deve esquecer que, se Smith, Jussieu e W. Jones se serviram das noções de trabalho, de organização e de sistema gramatical, não foi para sair do espaço tabular definido pelo pensamento clássico, não foi para contornar a visibilidade das coisas e escapar ao jogo da representação que representa a si mesma; foi somente para aí instaurar uma forma de ligação que fosse ao mesmo tempo analisável, constante e fundada. Tratava-se sempre de encontrar a ordem geral das identidades e das diferenças. O grande desvio que irá buscar, do outro lado da representação, o ser mesmo do que é representado não se realizou ainda; somente já está instaurado o lugar a partir do qual ele será possível. Esse lugar, porém, figura sempre nas disposições interiores da representação. Sem dúvida, a essa configuração epistemológica ambígua corresponde uma dualidade filosófica que indica seu próximo desfecho.

A coexistência, no final do século XVIII, da Ideologia e da filosofia crítica – de Destutt de Tracy e de Kant – partilha, sob a forma de dois pensamentos exteriores um ao outro mas simultâneos, o que as reflexões científicas mantêm numa unidade destinada a dissociar-se dentro em breve. Em Destutt ou Gerando, a Ideologia se apresenta ao mesmo tempo como a única forma racional e científica que a filosofia possa revestir e como o único fundamento filosófico que possa ser proposto às ciências em geral e a cada domínio singular do conhecimento. Ciência das idéias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade. Mas, na medida mesma em que tem por objeto as idéias, a maneira de exprimi-las em palavras e de ligá-las em raciocínios, ela vale como a Gramática e a Lógica de toda ciência possível. A Ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e de decomposição que aí podem reinar. Aloja todo saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes. Mas essa reduplicação fundadora não a faz sair do campo da representação; tem por finalidade calcar todo saber sobre uma representação de cuja imediatez jamais se escapa: "Alguma vez vos apercebestes um pouco do que seja precisamente pensar, do que experimentais quando pensais em qualquer coisa que for?... Vós vos dizeis: *eu penso isto*, quando tendes uma opinião, quando formais um juízo. Efetivamente, fazer um juízo verdadeiro ou falso é um ato do pensamento; esse ato consiste em sentir que existe uma

ligação, uma relação... *Pensar*, como vedes, é sempre sentir e não é mais que sentir."[27] É preciso notar entretanto que, definindo o pensamento de uma relação pela sensação dessa relação ou, mais sucintamente, o pensamento em geral pela sensação, Destutt cobre realmente, sem dele sair, o domínio inteiro da representação; atinge, porém, a fronteira em que a sensação, como forma primeira, absolutamente simples da representação, como conteúdo mínimo do que pode ser dado ao pensamento, cai na ordem das condições fisiológicas capazes de a explicarem. Aquilo que, lido num sentido, aparece como a mais tênue generalidade do pensamento, aparece, decifrado em outra direção, como o resultado complexo de uma singularidade zoológica: "Tem-se apenas um conhecimento incompleto de um animal se não se conhecerem as suas faculdades intelectuais. A ideologia é uma parte da zoologia, e é sobretudo no homem que essa parte é importante e merece ser aprofundada."[28] A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência natural do homem.

Por muito diferentes que sejam pela sua forma, seu estilo e seu intento, a questão kantiana e a dos Ideólogos têm o mesmo ponto de aplicação: a relação das representações entre si. Mas essa relação – o que a funda e a justifica –, Kant não a requer ao nível da representação, mesmo atenuada em seu conteúdo até não ser mais, nos confins da passividade e da consciência, do que pura e simples sensação; interroga-a na direção do que a torna possível em sua generalidade. Em

27. Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*, I, pp. 33-5.
28. *Id., ibid.*, prefácio, p. 1.

vez de fundar o liame entre as representações por uma espécie de escavação interna que o esvaziasse pouco a pouco até a pura impressão, estabelece-o sobre as condições que definem sua forma universalmente válida. Dirigindo assim sua questão, Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada. Não são, pois, as próprias representações que, segundo as leis de um jogo que lhos pertenceria propriamente, poderiam desenvolver-se a partir de si e, num só movimento, decompor-se (pela análise) e se recompor (pela síntese): somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral.

Há, portanto, uma correspondência certa entre a crítica kantiana e o que, na mesma época, se apresentava como a primeira forma mais ou menos completa de análise ideológica. Mas a Ideologia, estendendo sua reflexão sobre todo o campo do conhecimento – desde as impressões originárias até a economia política, passando pela lógica, a aritmética, as ciências da natureza e a gramática –, tentava retomar na força da representação aquilo mesmo que estava em via de se constituir e de se reconstituir fora dela. Essa retomada só podia fazer-se sob a forma quase mítica de uma gênese ao mesmo tempo singular e universal: uma consciência, isolada, vazia e abstrata devia, a partir da mais tênue representação, desenvolver pouco a pouco o grande quadro de tudo o que é representável. Nesse sentido, a Ideologia é a última das filosofias clássicas – um pouco como *Juliette* é a última das

narrativas clássicas. As cenas e os raciocínios de Sade retomam toda a nova violência do desejo, no desdobramento de uma representação transparente e sem falhas; as análises da Ideologia retomam, na narrativa de um nascimento, todas as formas, até as mais complexas, da representação. Em face da Ideologia, a crítica kantiana marca, em contrapartida, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito. Sanciona assim, pela primeira vez, este acontecimento da cultura européia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação. Este é então posto em questão no seu fundamento, na sua origem e nos seus limites: por isso mesmo, o campo ilimitado da representação, que o pensamento clássico instaurara, que a Ideologia quisera percorrer num passo a passo discursivo e científico, aparece como uma metafísica. Mas como uma metafísica que jamais se teria delimitado a si mesma, que se teria assentado num dogmatismo desavisado, e jamais fizera vir à plena luz a questão de seu direito. Nesse sentido, a Crítica ressalta a dimensão metafísica que a filosofia do século XVIII quisera reduzir unicamente pela análise da representação. Mas abre, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma outra metafísica que teria por propósito interrogar, fora da representação, tudo o que constitui sua fonte e origem; ela permite essas filosofias da Vida, da Vontade, da Palavra, que o século XIX vai desenvolver na esteira da crítica.

VI. As sínteses objetivas

Daí uma série quase infinita de conseqüências. De conseqüências, em todo o caso, ilimitadas, já que o nosso pensamento hoje pertence ainda à sua dinastia. Em primeiro plano, é preciso, sem dúvida, colocar a emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos novos – ou pelo menos distribuídos e fundados de maneira nova. Viu-se como, no século XVII, o aparecimento da *máthêsis* como ciência geral da ordem não só tivera um papel fundador nas disciplinas matemáticas como também fora correlativo da formação de domínios diversos e puramente empíricos como a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas; estes não foram construídos segundo um "modelo" que lhes teria prescrito a matematização ou a mecanização da natureza; constituíram-se e dispuseram-se sobre o fundo de uma possibilidade geral: aquela que permitia estabelecer entre as representações um quadro ordenado das identidades e das diferenças. É a dissolução, nos últimos anos do século XVIII, desse campo homogêneo de representações ordenáveis, que faz aparecer, correlativamente, duas formas novas de pensamentos. Uma interroga as condições de uma relação entre as representações do lado do que as torna em geral possíveis: põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações. Em face dessa abertura para o transcendental, e simetricamente a ela, uma outra forma de pensamento interroga as condições de uma relação entre as representações do lado do ser mesmo que aí se acha representado: o que, no horizonte de todas as representações atuais, se indica por si mesmo como o fundamento da unidade delas são esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibili-

dades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar. É a partir dessas formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência que o valor das coisas, a organização dos seres vivos, a estrutura gramatical e a afinidade histórica das línguas vêm até nossas representações e solicitam de nós a tarefa talvez infinita do conhecimento. Buscam-se assim as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade do objeto e de sua existência, ao passo que, na reflexão transcendental, identificam-se as condições de possibilidade dos objetos da experiência às condições de possibilidade da própria experiência. A positividade nova das ciências da vida, da linguagem e da economia está em correspondência com a instauração de uma filosofia transcendental.

O trabalho, a vida e a linguagem aparecem como tantos "transcendentais", que tornam possível o conhecimento objetivo dos seres vivos, das leis da produção, das formas da linguagem. Em seu ser, estão fora do conhecimento, mas são, por isso mesmo, condições de conhecimentos; correspondem à descoberta, por Kant, de um campo transcendental e, no entanto, dele diferem em dois pontos essenciais: alojam-se do lado do objeto e, de certo modo, além dele; como a Idéia na Dialética transcendental, totalizam os fenômenos e dizem a coerência *a priori* das multiplicidades empíricas; fundam-nas, porém, num ser cuja realidade enigmática constitui, antes de todo conhecimento, a ordem e o liame daquilo que se presta a conhecer; ademais, eles concernem ao domínio das verdades *a posteriori* e aos princípios de sua síntese – e não à síntese *a priori* de toda experiência possível. A primeira diferença (o fato de estarem os transcendentais alojados do lado do objeto) explica o nascimento dessas metafísicas que, apesar de sua cronologia pós-kantiana, aparecem como "pré-críticas": com efeito, elas se desviam da análise das condições do conhecimento tais como se podem desvelar no nível da subjetividade transcendental; mas essas metafísicas se desenvolvem a partir de transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida), que só são possíveis na medida em que o domínio da representação se acha previamente limitado; elas têm, portanto, o mesmo solo arqueológico que a própria Crítica. A segunda diferença (o fato de que esses transcendentais concernem às sínteses *a posteriori*) explica o aparecimento de um "positivismo": é dada à experiência toda uma camada de fenômenos cuja racionalidade e cujo encadeamento repousam sobre um fundamento objetivo que não é possível trazer à luz; podem-se conhecer não as substâncias, mas os fenômenos; não as essências, mas as leis; não os seres, mas suas regularidades. Instaura-se assim, a partir da crítica – ou, antes, a partir desse desnível do ser em relação à representação, de que o kantismo é a primeira constatação filosófica – uma correlação fundamental: de um lado, metafísicas do objeto, mais exatamente, metafísicas desse fundo jamais objetivável donde vêm os objetos ao nosso conhecimento superficial; e, do outro, filosofias que se dão por tarefa unicamente a observação daquilo mesmo que é dado a um conhecimento positivo. Vê-se de que modo os dois termos dessa oposição se dão apoio e se reforçam um ao outro; é no tesouro dos conhecimentos positivos (e sobretudo daqueles que a biologia, a economia ou a filologia podem liberar) que as metafísicas dos "fundos" ou dos "transcendentais" objetivos encontrarão seu ponto de investida; e, inversamente, é na divisão entre o fundo incognoscível e a racionalidade do cognoscível que os positivismos encontrarão sua justificação. O triângulo crítica-posi-

tivismo-metafísica do objeto é constitutivo do pensamento europeu desde o começo do século XIX até Bergson.

Uma tal organização está ligada, na sua possibilidade arqueológica, à emergência desses campos empíricos de que, doravante, a pura e simples análise interna da representação não pode mais explicar. Ela é, portanto, correlativa de um certo número de disposições próprias à *epistémê* moderna.

Antes de mais, vem à luz um tema que até então permanecera informulado, e, a bem dizer, inexistente. Pode parecer estranho que na época clássica não se tenha tentado matematizar as ciências de observação, ou os conhecimentos gramaticais, ou a experiência econômica. Como se a matematização galileana da natureza e o fundamento da mecânica fossem por si sós suficientes para cumprir o projeto de uma *máthêsis*. Não há nisso nada de paradoxal: a análise das representações segundo suas identidades e suas diferenças, sua ordenação em quadros permanentes situavam, de pleno direito, as ciências do qualitativo no campo de uma *máthêsis* universal. No fim do século XVIII, produz-se uma divisão fundamental e nova: agora que o liame das representações já não se estabelece no movimento mesmo que as decompõe, as disciplinas analíticas acham-se epistemologicamente distintas daquelas que devem recorrer à síntese. Ter-se-á, pois, um campo de ciências *a priori*, de ciências formais e puras, de ciências dedutivas que são da alçada da lógica e das matemáticas: por outro lado, vê-se destacar um domínio de ciências *a posteriori*, de ciências empíricas que só utilizam as formas dedutivas por fragmentos e em regiões estreitamente localizadas. Ora, essa divisão tem por conseqüência a preocupação epistemológica de reencontrar em outro nível a unidade que se perdera com a dissociação da *máthêsis* e da ciência universal da ordem. Daí certo número de esforços que caracterizam a reflexão moderna

sobre as ciências: a classificação dos domínios do saber a partir das matemáticas, e a hierarquia que se instaura para se dirigir progressivamente ao mais complexo e ao menos exato; a reflexão sobre os métodos empíricos da indução e o esforço para, ao mesmo tempo, fundá-los filosoficamente e justificá-los de um ponto de vista formal; a tentativa para purificar, formalizar e talvez matematizar os domínios da economia, da biologia e finalmente da própria lingüística. Contrapondo-se a essas tentativas para reconstituir um campo epistemológico unitário, encontra-se, em intervalos regulares, a afirmação de uma impossibilidade: esta seria devida quer a uma especificidade irredutível da vida (que se tenta cingir sobretudo no começo do século XIX), quer ao caráter singular das ciências humanas que resistiriam a toda redução metodológica (resistência essa que se tenta definir e medir sobretudo na segunda metade do século XIX). Sem dúvida, nessa dupla afirmação, alternada ou simultânea, de poder e de não poder formalizar o empírico, é preciso reconhecer o traço desse acontecimento profundo que, por volta do fim do século XVIII, apartou do espaço das representações a possibilidade da síntese. É esse acontecimento que coloca a formalização, ou a matematização, no cerne de todo projeto científico moderno; é ele igualmente que explica por que toda matematização apressada ou toda formalização ingênua do empírico toma a feição de um dogmatismo "pré-crítico", e ressoa no pensamento como um retorno à insipidez da Ideologia.

Seria preciso evocar ainda um segundo caráter da *epistémê* moderna. Durante a idade clássica, a relação constante e fundamental do saber, mesmo empírico, com uma *máthêsis* universal, justificava o projeto, incessantemente retomado sob formas diversas, de um *corpus* enfim unificado dos conhecimentos; esse projeto tomou alternativamente, mas sem

que seu fundamento tenha sido modificado, a feição quer de uma ciência geral do movimento, quer de uma característica universal, quer de uma língua refletida e reconstituída em todos os seus valores de análise e em todas as suas possibilidades de sintaxe, quer, finalmente, de uma Enciclopédia alfabética ou analítica do saber; pouco importa que essas tentativas não tenham sido levadas a cabo ou que não tenham cumprido inteiramente o desígnio que as fizera nascer: manifestavam todas, na superfície visível dos acontecimentos ou dos textos, a profunda unidade que a idade clássica instaurara ao dar como suporte arqueológico ao saber a análise das identidades e das diferenças e a possibilidade universal da ordenação. De sorte que Descartes, Leibniz, Diderot e D'Alembert, naquilo que se pode chamar seu fracasso, em sua obra suspensa ou desviada, permaneciam o mais próximo possível do que era constitutivo do pensamento clássico. A partir do século XIX, a unidade da *máthêsis* é rompida. Duas vezes rompida: por um lado, segundo a linha que divide as formas puras da análise e as leis da síntese, por outro lado, segundo a linha que separa, quando se trata de fundar as sínteses, a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos. Essas duas formas de ruptura fazem nascer duas séries de tentativas em que certo intuito de universalidade parece fazer eco aos empreendimentos cartesiano e leibniziano. Porém, observando-se um pouco mais de perto, a unificação do campo do conhecimento não tem e não pode ter, no século XIX, nem as mesmas formas, nem as mesmas pretensões, nem os mesmos fundamentos que na época clássica. Na época de Descartes ou de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber num pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica. A partir de Kant, o problema é inteira-

mente diverso; o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador de uma *máthêsis*. Por um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental (e nesse nível todos os conteúdos empíricos do saber são postos entre parênteses e permanecem em suspenso no que diz respeito a toda validade); e, por outro lado, coloca-se o problema das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (então, a ordem pura do formal é posta de lado como não-pertinente para explicar essa região onde se funda toda experiência, mesmo aquela das formas puras do pensamento). Mas, num caso como noutro, o pensamento filosófico da universalidade não está no mesmo nível que o campo do saber real; constitui-se, quer como uma reflexão pura suscetível de *fundar*, quer como uma retomada capaz de *desvelar*. A primeira forma de filosofia manifestou-se de início no empreendimento fichtiano em que a totalidade do domínio transcendental é geneticamente deduzida das leis puras, universais e vazias do pensamento: por aí se abriu um campo de pesquisas por onde se tenta, quer reduzir toda reflexão transcendental à análise dos formalismos, quer descobrir na subjetividade transcendental o solo de possibilidade de todo formalismo. Quanto à outra abertura filosófica, apareceu primeiramente com a fenomenologia hegeliana, quando a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental.

Vê-se de que modo a tarefa fenomenológica, em que Husserl bem mais tarde se fixará, está ligada, no âmago de suas possibilidades e de suas impossibilidades, ao destino da filosofia ocidental tal como ele se estabeleceu desde o século XIX. Com efeito, ela tenta assentar os direitos e os li-

mites de uma lógica formal numa reflexão de tipo transcendental e, por outro lado, ligar a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos que só ela tem possibilidade de constituir, manter e abrir mediante explicitações infinitas. Mas talvez não escape ela ao perigo que ameaça, antes mesmo da fenomenologia, todo empreendimento dialético, e a faz, queira ou não, resvalar numa antropologia. Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico.

As conseqüências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir: negativamente, o domínio das formas puras do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação a todo saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de constituir, a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contrafilosofia.

CAPÍTULO VIII
TRABALHO, VIDA, LINGUAGEM

I. As novas empiricidades

Eis que nos adiantamos bem para além do acontecimento histórico que se impunha situar – bem para além das margens cronológicas dessa ruptura que divide, em sua profundidade, a *epistémê* do mundo ocidental e isola para nós o começo de certa maneira *moderna* de conhecer as empiricidades. É que o pensamento que nos é contemporâneo e com o qual, queiramos ou não, pensamos, se acha ainda muito dominado pela impossibilidade, trazida à luz por volta do fim do século XVIII, de fundar as sínteses no espaço da representação e pela obrigação correlativa, simultânea, mas logo dividida contra si mesma, de abrir o campo transcendental da subjetividade e de constituir inversamente, para além do objeto, esses "quase-transcendentais" que são para nós a Vida, o Trabalho, a Linguagem. Para fazer surgir essa obrigação e essa impossibilidade na aspereza de sua irrupção histórica, era preciso deixar a análise correr ao longo de todo o pensamento que encontra sua fonte em semelhante abertura; era preciso que tal

intento reduplicasse apressadamente o destino ou o pendor do pensamento moderno para atingir finalmente seu ponto de declínio: esta claridade de hoje, ainda pálida mas talvez decisiva, que nos permite, se não contornar por inteiro, ao menos dominar fragmentariamente e ter um pouco sob controle aquilo que, desse pensamento formado no limiar da idade moderna, chega ainda até nós, nos investe e serve de solo contínuo ao nosso discurso. Entretanto, a outra metade do acontecimento – a mais importante sem dúvida – pois ela concerne em seu ser mesmo, em seu enraizamento, às positividades sobre as quais se arraigam nossos conhecimentos empíricos – ficou em suspenso; e é ela que é preciso agora analisar.

Numa primeira fase – a que cronologicamente se estende de 1775 a 1795 e cuja configuração se pode designar através das obras de Smith, de Jussieu e de Wilkins – os conceitos de trabalho, de organismo e de sistema gramatical foram introduzidos – ou reintroduzidos com um estatuto singular – na análise das representações e no espaço tabular onde esta até então se desenrolava. Sem dúvida, sua função era ainda somente autorizar essa análise, permitir o estabelecimento das identidades e das diferenças, e fornecer o instrumento – como a medida qualitativa – de uma ordenação. Todavia, nem o trabalho, nem o sistema gramatical, nem a organização viva podiam ser definidos ou assegurados pelo simples jogo da representação se decompondo, se analisando, se recompondo e assim representando-se a si mesma numa pura reduplicação; o espaço da análise não podia, pois, deixar de perder sua autonomia. O quadro, doravante, deixando de ser o lugar de todas as ordens possíveis, a matriz de todas as relações, a forma de distribuição de todos os seres em sua individualidade singular, já não constitui para o saber senão uma fina película de superfície; as vizinhanças que ele ma-

nifesta, as identidades elementares que circunscreve e cuja repetição é por ele mostrada, as semelhanças que desprende e expõe, as constâncias que permite percorrer, nada mais são que os efeitos de certas sínteses, ou organizações, ou sistemas que residem muito além de todas as repartições que se podem ordenar a partir do visível. A ordem que se dá ao olhar, com o quadriculado permanente de suas distinções, não é mais que uma cintilação superficial por sobre uma profundeza.

O espaço do saber ocidental acha-se agora prestes a balançar: a *taxinomia* cuja grande camada universal se estendia em correlação com a possibilidade de uma *máthêsis* e que constituía o tempo forte do saber – ao mesmo tempo sua possibilidade primeira e o termo de sua perfeição – vai ordenar-se segundo uma verticalidade obscura: esta definirá a lei das semelhanças, prescreverá as vizinhanças e as descontinuidades, fundará as disposições perceptíveis e desviará todos os grandes desdobramentos horizontais da *taxinomia* para a região um pouco acessória das conseqüências. Assim, a cultura européia inventa para si uma profundeza em que a questão não será mais a das identidades, dos caracteres distintivos, das plataformas permanentes com todos os seus caminhos e percursos possíveis, mas a das grandes forças ocultas desenvolvidas a partir de seu núcleo primitivo e inacessível, mas a da origem, da causalidade e da história. Doravante, as coisas só virão à representação do fundo dessa espessura recolhida em si, emaranhadas talvez e tornadas mais sombrias por sua obscuridade, porém fortemente enlaçadas a si mesmas, reunidas ou divididas, agrupadas sem recurso pelo vigor que lá, naquele fundo, se oculta. As figuras visíveis, seus liames, os brancos que as isolam e contornam seu perfil não mais se oferecerão a nosso olhar senão totalmente compostos, já articulados nessa noite subterrânea que as fomenta com o tempo.

Então – e esta é a outra fase do acontecimento – o saber, em sua positividade, muda de natureza e de forma. Seria falso – sobretudo insuficiente – atribuir essa mutação à descoberta de objetos ainda desconhecidos como o sistema gramatical do sânscrito, ou a relação, no ser vivo, entre as disposições anatômicas e os planos funcionais, ou ainda o papel econômico do capital. Nem seria mais exato imaginar que a gramática geral tornou-se filologia, a história natural, biologia, e a análise das riquezas, economia política, porque todos esses modos de conhecimento retificaram seus métodos, se acercaram mais de perto do seu objeto, racionalizaram seus conceitos, escolheram melhores modelos de formalização – em suma, porque se teriam desprendido de sua pré-história por uma espécie de auto-análise da própria razão. O que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento; se se começa a estudar o custo da produção, e não mais se utiliza a situação ideal e primitiva da permuta para analisar a formação do valor, é porque, ao nível arqueológico, a produção como figura fundamental no espaço do saber substituiu-se à troca, fazendo aparecer, por um lado, novos objetos cognoscíveis (como o capital) e prescrevendo, por outro, novos conceitos e novos métodos (como a análise das formas de produção). Do mesmo modo, se se estuda, a partir de Cuvier, a organização interna dos seres vivos, e se, para tanto, se utilizam métodos da anatomia comparada, é porque a Vida, como forma fundamental do saber, fez aparecer novos objetos (como a relação do caráter com a função) e novos métodos (como a busca das analogias). Enfim, se Grimm e Bopp tentam definir as leis da alternância vocálica ou da mutação das consoantes, é porque o Discurso como modo do saber veio a ser

substituído pela Linguagem, que define objetos até então inaparentes (famílias de línguas em que os sistemas gramaticais são análogos) e prescreve métodos que não haviam ainda sido empregados (análise das regras de transformação das consoantes e das vogais). A produção, a vida, a linguagem – não se devem buscar aí objetos que se tivessem, como que por seu próprio peso e sob o efeito de uma insistência autônoma, imposto do exterior a um conhecimento que durante um tempo por demais longo os negligenciara; também não se devem ver aí conceitos construídos pouco a pouco, graças a novos métodos, através do progresso de ciências que marcham em direção à sua racionalidade própria. Trata-se de modos fundamentais do saber que suportam em sua unidade sem fissura a correlação segunda e derivada de ciências e de técnicas novas com objetos inéditos. A constituição desses modos fundamentais está sem dúvida enterrada longe, na espessura das camadas arqueológicas: é possível, contudo, descortinar alguns dos seus sinais através das obras de Ricardo para a economia, de Cuvier para a biologia, de Bopp para a filologia.

II. Ricardo

Na análise de Adam Smith, o trabalho devia seu privilégio ao poder que se lhe reconhecia de estabelecer entre os valores das coisas uma medida constante: permitia fazer equivaler na troca objetos de necessidade cujo aferimento de outro modo teria sido exposto à mudança ou submetido a uma essencial relatividade. No entanto, só podia assumir tal papel à custa de uma condição: era preciso supor que a quantidade de trabalho indispensável para produzir uma coisa fosse igual à quantidade de trabalho que essa coisa, em retorno,

pudesse comprar no processo da troca. Ora, como justificar essa identidade, em que fundá-la a não ser sobre uma certa assimilação, admitida na sombra mais que esclarecida, entre o trabalho como atividade de produção e o trabalho como mercadoria que se pode comprar e vender? Nesse segundo sentido, ele não pode ser utilizado como medida constante, pois "experimenta tantas variações quanto as mercadorias ou bens com os quais pode ser comparado"[1]. Essa confusão, em Adam Smith, tinha sua origem no primado concedido à representação: toda mercadoria representava certo trabalho, e todo trabalho podia representar certa quantidade de mercadoria. A atividade dos homens e o valor das coisas comunicavam-se no elemento transparente da representação. É aí que a análise de Ricardo encontra seu lugar e a razão de sua importância decisiva. Ela não é a primeira a organizar um lugar importante para o trabalho no jogo da economia; mas faz explodir a unidade da noção, e distingue, pela primeira vez, de uma forma radical, essa força, esse esforço, esse tempo do operário que se compram e se vendem, e essa atividade que está na origem do valor das coisas. Ter-se-á pois, por um lado, o trabalho que os operários oferecem, que os empresários aceitam ou demandam e que é retribuído pelos salários; por outro, ter-se-á o trabalho que extrai os metais, produz os bens, fabrica os objetos, transporta as mercadorias e forma assim valores permutáveis que antes dele não existiam e sem ele não teriam aparecido.

Certamente, para Ricardo como para Smith, o trabalho pode realmente medir a equivalência das mercadorias que passam pelo circuito das trocas: "Na infância das sociedades, o valor permutável das coisas ou a regra que fixa a quantidade que se deve dar de um objeto por outro só depende da quantidade comparativa de trabalho que foi empregada na produção de cada um deles."[2] A diferença, porém, entre Smith e Ricardo está no seguinte: para o primeiro, o trabalho, porque analisável em jornadas de subsistência, pode servir de unidade comum a todas as outras mercadorias (de que fazem parte os próprios bens necessários à subsistência); para o segundo, a quantidade de trabalho permite fixar o valor de uma coisa, não apenas porque este seja representável em unidades de trabalho, mas primeiro e fundamentalmente porque o trabalho como atividade de produção é "a fonte de todo valor". Já não pode este ser definido, como na idade clássica, a partir do sistema total de equivalências e da capacidade que podem ter as mercadorias de se representarem umas às outras. O valor deixou de ser signo, tornou-se um produto. Se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou, ou se, pelo menos, seu valor está em proporção a esse trabalho, não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho. E a melhor prova disso está em que o valor das coisas aumenta com a quantidade de trabalho que lhes temos de consagrar se as quisermos produzir; porém não muda com o aumento ou baixa dos salários pelos quais o trabalho se troca como qualquer outra mercadoria[3]. Circulando nos mercados, trocando-se uns por outros, os valores realmente têm ainda um poder de representação. Extraem esse poder, porém, de outra parte – desse trabalho mais primitivo e radical do que toda representação e que, portanto,

1. Ricardo. *Oeuvres complètes*. Trad. francesa. Paris, 1882, p. 5.

2. Ricardo, *loc. cit.*, p. 3.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 24.

não pode definir-se pela troca. Enquanto no pensamento clássico o comércio e a troca servem de base insuperável para a análise das riquezas (e isso mesmo ainda em Adam Smith, para quem a divisão do trabalho é comandada pelos critérios da permuta), desde Ricardo, a possibilidade da troca está assentada no trabalho; e a teoria da produção, doravante, deverá sempre preceder a da circulação.

Daí, três conseqüências que importa reter. A primeira é a instauração de uma série causal cuja forma é radicalmente nova. No século XVIII, não se ignorava, de modo algum, o jogo das determinações econômicas: explicava-se como a moeda podia dissipar-se ou afluir, os preços subirem ou baixarem, a produção crescer, estagnar ou diminuir; mas todos esses movimentos eram definidos a partir de um espaço em quadro onde os valores se podiam representar uns aos outros; os preços aumentavam quando os elementos representantes cresciam mais depressa que os elementos representados; a produção diminuía quando os instrumentos de representação diminuíam em relação às coisas a serem representadas etc. Tratava-se sempre de uma causalidade circular e de superfície, pois que não concernia jamais senão aos poderes recíprocos do analisando e do analisado. A partir de Ricardo, o trabalho, desnivelado em relação à representação, e instalando-se em uma região onde ela não tem mais domínio, organiza-se segundo uma causalidade que lhe é própria. A quantidade de trabalho necessária para a fabricação de uma coisa (ou para sua colheita, ou para seu transporte) e que determina seu valor depende das formas de produção: segundo o grau de divisão no trabalho, a quantidade e a natureza dos instrumentos, o volume de capital de que dispõe o empresário e o que ele investiu nas instalações de sua fábrica, a produção será modificada; em certos casos será dispendiosa; em outros, o será menos[4]. Mas, como em todos os casos, esse custo (salários, capital e rendimentos, lucros) é determinado pelo trabalho já efetuado e aplicado a essa nova produção, vê-se nascer uma grande série linear e homogênea que é a da produção. Todo trabalho tem um resultado que, sob uma forma ou outra, é aplicado a um novo trabalho cujo custo ele define; e esse novo trabalho, por sua vez, entra na formação de um valor etc. Essa acumulação em série rompe pela primeira vez com as determinações recíprocas, as únicas que atuavam na análise clássica das riquezas. Introduz, por isso mesmo, a possibilidade de um tempo histórico contínuo, ainda que de fato, como veremos, Ricardo só pense na evolução futura sob a forma de um afrouxamento e, em última análise, de uma suspensão total da história. Ao nível das condições de possibilidade do pensamento, Ricardo, ao dissociar formação e representatividade do valor, permitiu a articulação da economia com a história. As "riquezas", em vez de se distribuírem num quadro e de constituírem assim um sistema de equivalência, organizam-se e se acumulam numa cadeia temporal: todo valor se determina não segundo os instrumentos que permitem analisá-lo, mas segundo as condições de produção que o fizeram nascer; e, mais ainda, essas condições são determinadas por quantidades de trabalho aplicadas para produzi-las. Antes mesmo que a reflexão econômica estivesse ligada à história dos acontecimentos ou das sociedades num discurso explícito, a historicidade penetrou, e por longo tempo sem dúvida, o modo de ser da economia. Esta, em sua positividade, não está mais ligada a um espaço simultâneo de diferenças e de identidades, mas ao tempo de produções sucessivas.

4. Ricardo, *loc. cit.*, p. 12.

Quanto à segunda conseqüência, não menos decisiva, diz respeito à noção de raridade. Para a análise clássica, a raridade era definida em relação à necessidade: admitia-se que a raridade se acentuava ou se deslocava na medida em que as necessidades aumentavam ou tomavam formas novas; para os que têm fome, raridade do trigo; para os ricos que freqüentam a sociedade, raridade do diamante. Quanto a essa raridade, os economistas do século XVIII – quer fossem fisiocratas quer não – pensavam que a terra, ou o trabalho da terra, permitia superá-la, ao menos em parte: é que a terra tem a maravilhosa propriedade de poder cobrir necessidades bem mais numerosas do que aquelas dos homens que a cultivam. No pensamento clássico, há raridade porque os homens se representam objetos que não possuem; mas há riqueza porque a terra produz, com certa abundância, objetos que não são logo consumidos e que podem então representar outros nas trocas e na circulação. Ricardo inverte os termos dessa análise: a aparente generosidade da terra só é de fato devida à sua avareza crescente; e o que é primeiro não é a necessidade e a representação da necessidade no espírito dos homens, é pura e simplesmente uma carência originária.

Com efeito, o trabalho – isto é, a atividade econômica – só apareceu na história do mundo no dia em que os homens se acharam numerosos demais para poderem nutrir-se dos frutos espontâneos da terra. Não tendo com que subsistir, alguns morriam e muitos outros estariam mortos se não se pusessem a trabalhar a terra. E, na medida em que a população se multiplicava, novas faixas da floresta deviam ser abatidas, desbravadas e cultivadas. A cada instante de sua história, a humanidade só trabalha sob a ameaça da morte: toda população, se não encontra novos recursos, está fadada a extinguir-se; e inversamente, à medida que os homens se

multiplicam, empreendem trabalhos mais numerosos, mais longínquos, mais difíceis, menos imediatamente fecundos. Como a pendência da morte se faz mais temível à proporção que as subsistências necessárias se tornam de mais difícil acesso, o trabalho, inversamente, deve crescer em intensidade e utilizar todos os meios de se tornar mais prolífico. Assim, o que torna a economia possível e necessária é uma perpétua e fundamental situação de raridade: em face de uma natureza que por si mesma é inerte e, salvo numa parte minúscula, estéril, o homem arrisca sua vida. Não é mais nos jogos da representação que a economia encontra seu princípio, mas do lado dessa região perigosa onde a vida afronta a morte. Ela remete, pois, a essa ordem de considerações bastante ambíguas a que se pode chamar antropológicas: reporta-se, com efeito, às propriedades biológicas de uma espécie humana, acerca da qual Malthus, na mesma época que Ricardo, mostrou que tende sempre a crescer caso não se lhe traga remédio ou coerção; reporta-se também à situação desses seres vivos que se arriscam a não encontrar na natureza que os rodeia aquilo com que assegurar sua existência; ela designa enfim o trabalho e a dureza mesma desse trabalho como o único meio de negar a carência fundamental e triunfar por um instante sobre a morte. A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O *Homo oeconomicus* não é aquele que se representa suas próprias necessidades bem como os objetos capazes de as saciar; é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte. É um ser finito: e assim como, desde Kant, a questão da atitude se tornou mais fundamental que a análise das representações (já não podendo esta ser senão derivada em relação àquela), desde Ricardo a economia repousa, de maneira mais ou menos explícita, numa antropologia que tenta atri-

buir à finitude formas concretas. A economia do século XVIII estava relacionada a uma *máthêsis* como ciência geral de todas as ordens possíveis; a do século XIX está referida a uma antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem. Por isso mesmo, a necessidade e o desejo retiram-se para o lado da esfera subjetiva – para essa região que, na mesma época, está em via de se tornar o objeto da psicologia. É lá, precisamente, que, na segunda metade do século XIX, os marginalistas irão buscar a noção de utilidade. Julgar-se-á então que Condillac, ou Graslin, ou Fortbonnais, "já" eram "psicologistas", visto que analisavam o valor a partir da necessidade; e, do mesmo modo, julgar-se-á que os fisiocratas foram os primeiros antepassados de uma economia que, desde Ricardo, analisou o valor a partir dos custos de produção. De fato, ter-se-á saído da configuração que tornava simultaneamente possíveis Quesnay e Condillac; ter-se-á escapado ao reino dessa *epistémê* que assentava o conhecimento na ordem das representações; e ter-se-á entrado em outra disposição epistemológica, a que distingue, não sem referi-las uma à outra, uma psicologia das necessidades representadas e uma antropologia da finitude natural.

Enfim, a última conseqüência concerne à evolução da economia. Ricardo mostra que não se deve interpretar como fecundidade da natureza o que marca, e de uma forma sempre mais insistente, sua essencial avareza. A renda fundiária, na qual todos os economistas, até o próprio Adam Smith[5], viam o signo de uma fecundidade própria à terra, só existe na medida exata em que o trabalho agrícola se torna cada vez mais duro, cada vez menos "rentável". À medida que se é compelido, pelo crescimento ininterrupto da população, a desbravar terras menos fecundas, a colheita dessas novas unidades de trigo exige mais trabalho: seja porque os cultivos devam ser mais profundos, seja porque a superfície semeada deva ser mais vasta, seja porque se necessite de mais adubo; o custo da produção é portanto muito mais elevado para estas últimas colheitas do que para as primeiras, que foram obtidas, na origem, em terras ricas e fecundas. Ora, esses bens, tão difíceis de obter, não são menos indispensáveis que os outros, se não se quiser que certa parte da humanidade morra de fome. É, portanto, o custo de uma produção de trigo em terras mais estéreis que determinará o preço do trigo em geral, mesmo se foi obtido com duas ou três vezes menos trabalho. Daí, para as terras fáceis de cultivar, um aumento de benefício, que permite a seus proprietários arrendá-las retirando antecipadamente um importante rendimento. A renda fundiária é o efeito não de uma natureza prolífica, mas de uma terra avara. Ora, essa avareza não cessa de tornar-se cada dia mais sensível: a população, com efeito, se desenvolve; começa-se a lavrar terras cada vez mais pobres; os custos de produção aumentam; aumentam os preços agrícolas e com eles as rendas fundiárias. Sob essa pressão, é bem possível – necessário mesmo – que também o salário nominal dos operários comece a crescer a fim de cobrir as despesas mínimas de subsistência; mas, por essa mesma razão, o salário real não poderá praticamente elevar-se acima do que é indispensável para que o operário se vista, se aloje e se alimente. E, finalmente, o lucro dos empresários baixará na medida mesma em que a renda fundiária aumentar e em que a retribuição operária permanecer fixa. Baixaria mesmo indefinidamente a ponto de desaparecer, se não se caminhasse para um limite; com efeito, a partir de certo momento, os lucros industriais serão demasiado baixos para que se faça trabalhar novos operários; na falta de salários suplementares, a mão-de-

5. Adam Smith. *Recherches sur la richesse des nations*, I, p. 190.

obra não poderá mais crescer, a população ficará estagnada; não será necessário desbravar novas terras ainda mais infecundas que as precedentes: a renda fundiária atingirá seu teto e não exercerá mais sua costumeira pressão sobre os rendimentos industriais, que poderão então se estabilizar. A História enfim se tornará estanque. A *finitude* do homem será *definida* – de uma vez por todas, isto é, por um tempo *indefinido*.

Paradoxalmente, é a historicidade introduzida na economia por Ricardo que permite pensar essa imobilização da História. O pensamento clássico concebia para a economia um futuro sempre aberto e sempre cambiante; mas tratava-se, de fato, de uma modificação de tipo espacial: o quadro que, pensava-se, as riquezas formavam ao se desenvolverem, e ao serem trocadas e ordenadas, podia muito bem ampliar-se permanecia, porém, o mesmo quadro, cada elemento perdendo um pouco de sua superfície relativa mas entrando em relação com novos elementos. Em contrapartida, é o tempo cumulativo da população e da produção, é a história ininterrupta da raridade que, a partir do século XIX, permite pensar o empobrecimento da História, sua inércia progressiva, sua petrificação e, dentro em breve, sua imobilidade rochosa. Vê-se que papel a História e a antropologia desempenham uma em relação à outra. Só há história (trabalho, produção, acumulação e crescimento dos custos reais) na medida em que o homem como ser natural é finito: finitude que se prolonga muito além dos limites primitivos da espécie e das necessidades imediatas do corpo, mas que não cessa de acompanhar, ao menos em surdina, todo o desenvolvimento das civilizações. Quanto mais o homem se instala no cerne do mundo, quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais fortemente também é acossado pela finitude, tanto mais se aproxima de sua própria morte. A História não permite ao homem evadir-

se de seus limites iniciais – salvo na aparência e se se der ao limite o sentido mais superficial; se se considerar, porém, a finitude fundamental do homem, perceber-se-á que sua situação antropológica não cessa de dramatizar cada vez mais sua História, de torná-la mais perigosa e de aproximá-la, por assim dizer, de sua própria impossibilidade. No momento em que toca tais confins, a História só pode deter-se, vibrar um instante sobre seu eixo e imobilizar-se para sempre. Mas isso pode produzir-se de dois modos: seja porque ela alcance progressivamente, e com uma lentidão sempre mais acentuada, um estado de estabilidade que sanciona, no indefinido do tempo, aquilo para o que ela sempre marchou, aquilo que no fundo de si ela jamais cessou de ser desde o começo; seja porque, ao contrário, ela atinja um ponto de reversão onde só se fixa na medida em que suprime o que continuamente fora até então.

Na primeira solução (representada pelo "pessimismo" de Ricardo), a História funciona ante as determinações antropológicas como uma espécie de grande mecanismo compensador; aloja-se, é certo, na finitude humana, mas aí aparece à maneira de uma figura positiva e em relevo; permite ao homem superar a raridade a que está votado. Como essa carência se torna cada dia mais rigorosa, o trabalho se torna mais intenso; a produção aumenta em cifras absolutas, mas, ao mesmo tempo que ela e no mesmo movimento, também os custos de produção – isto é, as quantidades de trabalho necessário para produzir um mesmo objeto. De sorte que deverá inevitavelmente chegar um momento em que o trabalho não é mais sustentado pela mercadoria que ele produz (não custando esta mais que o alimento do operário que a obtém). A produção não pode mais preencher a falta. Então, a raridade vai limitar-se ela própria (por uma estabilização demo-

gráfica) e o trabalho vai ajustar-se exatamente às necessidades (por uma repartição determinada das riquezas). Doravante, a finitude e a produção vão superpor-se exatamente numa figura única. Todo labor suplementar seria inútil; todo excedente de população pereceria. A vida e a morte serão assim colocadas exatamente uma contra a outra, superfície contra superfície, imobilizadas e como que reforçadas ambas por seu impulso antagonista. A História terá conduzido a finitude do homem até esse ponto-limite em que ela aparecerá enfim em sua pureza; já não terá margem que lhe permita escapar-se a si mesma, nem esforço a fazer para forjar um porvir, nem novas terras abertas a homens futuros; sob a grande erosão da História, o homem será pouco a pouco despojado de tudo o que pode escondê-lo a seus próprios olhos; terá exaurido todas essas possibilidades que confundem um pouco e esquivam sob as promessas do tempo sua nudez antropológica; por longos caminhos, mas inevitáveis e constringentes, a História terá conduzido o homem até essa verdade que o detém sobre si mesmo.

Na segunda solução (representada por Marx), a relação da História com a finitude antropológica é decifrada segundo a direção inversa. A História desempenha então um papel negativo: é ela, com efeito, que acentua as pressões da necessidade, que faz crescer as carências, coagindo os homens a trabalhar e a produzir sempre mais, sem receberem mais do que o que lhes é indispensável para viver, e algumas vezes um pouco menos. De sorte que, com o tempo, o produto do trabalho se acumula, escapando sem trégua àqueles que o executam: estes produzem infinitamente mais do que essa parte do valor que lhes cabe sob forma de salário e dão assim ao capital a possibilidade de novamente comprar trabalho. Assim cresce sem cessar o número daqueles que a História mantém nos

limites de suas condições de existência; e, por isso mesmo, essas condições não cessam de tornar-se mais precárias e de aproximar-se do que tornará a própria existência impossível; a acumulação do capital, o crescimento das empresas e de sua capacidade, a pressão constante sobre os salários, o excesso da produção reduzem o mercado de trabalho, diminuindo sua retribuição e aumentando o desemprego. Repelida pela miséria aos confins da morte, toda uma classe de homens faz, como que a nu, a experiência do que sejam a necessidade, a fome e o trabalho. No que os outros atribuem à natureza ou à ordem espontânea das coisas, eles sabem reconhecer o resultado de uma história e a alienação de uma finitude que não tem essa forma. É essa verdade da essência humana que eles podem, por essa razão – e que só eles podem – reassumir a fim de a restaurar. O que só poderá ser obtido pela supressão ou, ao menos, pela reversão da História tal como ela se desenrolou até o presente: somente então começará um tempo que não terá mais nem a mesma forma, nem as mesmas leis, nem a mesma forma de transcorrer.

Mas, sem dúvida, pouco importa a alternativa entre o "pessimismo" de Ricardo e a promessa revolucionária de Marx. Tal sistema de opções nada mais representa senão duas maneiras possíveis de percorrer as relações entre a antropologia e a História, tais como a economia as instaura através das noções de raridade e de trabalho. Para Ricardo, a História preenche o vão disposto pela finitude antropológica e manifestado por uma perpétua carência, até o momento em que seja atingido o ponto de uma estabilização definitiva; segundo a leitura marxista, a História, espoliando o homem de seu trabalho, faz surgir em relevo a forma positiva de sua finitude – sua verdade material enfim liberada. Certamente, compreende-se sem dificuldade como, ao nível da opinião, as

escolhas reais se distribuíram, porque alguns optaram pelo primeiro tipo de análise e outros pelo segundo. Mas trata-se somente de diferenças derivadas que procedem em tudo e por tudo de uma inquirição e de um tratamento doxológicos. No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranqüila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias "burguesas" da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água.

O essencial é que, no começo do século XIX, constituiu-se uma disposição do saber em que figuram, a um tempo, a historicidade da economia (em relação com as formas de produção), a finitude da existência humana (em relação com a raridade e o trabalho) e o aprazamento de um fim da História – quer por afrouxamento indevido quer por reversão radical. História, antropologia e suspensão do devir se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas redes maiores. Sabe-se, por exemplo, que papel essa disposição desempenhou para reanimar a boa vontade fatigada dos humanismos; sabe-se de que modo fez renascer as utopias de um acabamento. No pensamento clássico, a utopia funcionava antes como um devaneio de origem: é que o frescor do mundo devia assegurar o desdobramento ideal de um quadro onde cada coisa estaria presente em seu lugar, com suas vizinhanças, suas diferenças próprias, suas equivalências imediatas; nessa luz primeira, as representações não deviam ser ainda destacadas da viva, aguda e sensível presença daquilo que elas representam. No século XIX, a utopia concerne ao crepúsculo do tempo mais que à sua aurora: é que o saber não é mais constituído ao modo do quadro, mas ao da série, do encadeamento e do devir; quando vier, com a noite prometida, a sombra do desenlace, a erosão lenta ou a violência da História fará realçar, em sua imobilidade rochosa, a verdade antropológica do homem; o tempo dos calendários poderá certamente continuar; mas será como que vazio, pois a historicidade se terá superposto exatamente à essência humana. O escoar do devir, com todos os seus recursos de drama, de olvido, de alienação, será captado numa finitude antropológica que aí encontra em troca sua manifestação iluminada. A *finitude* com sua verdade se dá no *tempo*; e, desde logo, o *tempo* é *finito*. O grande devaneio de um termo da História é a utopia dos pensamentos causais, como o sonho das origens era a utopia dos pensamentos classificadores.

Essa disposição foi por longo tempo constringente; e, no fim do século XIX, Nietzsche a fez cintilar uma última vez, incendiando-a. Retomou o fim dos tempos para dele fazer a morte de Deus e a errância do último homem; retomou a finitude antropológica, mas para fazer fulgir o arremesso

prodigioso do super-homem; retomou a grande cadeia contínua da História, mas para curvá-la no infinito do retorno. A morte de Deus, a iminência do super-homem, a promessa e o terror do grande ano se esforçam em vão por retomar, como que termo a termo, os elementos que se dispõem no pensamento do século XIX e formam sua rede arqueológica, mas não é menos certo que inflamam todas essas formas estáveis, desenham com seus restos calcinados rostos estranhos, impossíveis talvez; e, a uma luz de que não se sabe ainda ao certo se reaviva o último incêndio ou se indica a aurora, vê-se abrir o que pode ser o espaço do pensamento contemporâneo. Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia.

III. Cuvier

No seu projeto de estabelecer uma classificação tão fiel quanto um método e tão rigorosa quanto um sistema, Jussieu descobrira a regra de subordinação dos caracteres, assim como Smith utilizara o valor constante do trabalho para estabelecer o preço natural das coisas no jogo das equivalências. E assim como Ricardo libertou o trabalho de seu papel de medida para fazê-lo entrar, aquém de toda troca, nas formas gerais da produção, assim Cuvier[6] libertou de sua função taxinômica a subordinação dos caracteres para fazê-la entrar, aquém de toda classificação eventual, nos diversos planos de organização dos seres vivos. O liame interno que faz

6. Cf., sobre Cuvier, o estudo notável de Daudin. *Les classes zoologiques*. Paris, 1930.

as estruturas dependerem umas das outras não está mais situado no nível apenas das freqüências, torna-se o fundamento mesmo das correlações. É esse desnível e essa inversão que Geoffroy Saint-Hilaire devia um dia traduzir, dizendo: "A organização torna-se um ser abstrato... suscetível de formas numerosas."[7] O espaço dos seres vivos gira em torno dessa noção e tudo o que até então pudera aparecer através do quadriculado da história natural (gêneros, espécies, indivíduos, estruturas, órgãos), tudo o que era dado ao olhar, assume doravante um modo novo de ser.

E, em primeiro lugar, esses elementos ou esses grupos de elementos distintos que o olhar pode articular quando percorre o corpo dos indivíduos e a que se chama os *órgãos*. Na análise dos clássicos, o órgão se definia, a um tempo, por sua estrutura e por sua função; era como um sistema de dupla entrada que se podia ler exaustivamente, quer a partir do papel que desempenhava (por exemplo, a reprodução), quer a partir de suas variáveis morfológicas (forma, grandeza, disposição e número): os dois modos de decifração recobriam-se ajustadamente mas eram independentes um do outro – o primeiro enunciando o *utilizável*, o segundo, o *identificável*. É essa disposição que Cuvier altera; revogando tanto o postulado do ajustamento quanto o da independência, faz extravasar – e largamente – a função em relação ao órgão e submete a disposição do órgão à soberania da função. Dissolve, se não a individualidade, pelo menos a independência do órgão: é erro crer que "tudo é importante num órgão importante"; é preciso dirigir a atenção "mais para as próprias funções que para os órgãos"[8];

7. Citado por Th. Cahn. *La vie et l'oeuvres d'E. Geoffroy Saint-Hilaire*. Paris, 1962, p. 138.

8. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, pp. 63-4.

antes de definir estes últimos pelas suas variáveis, é necessário reportá-los à função que asseguram. Ora, essas funções são em número relativamente pouco elevado: respiração, digestão, circulação, locomoção... De sorte que a diversidade visível das estruturas não mais emerge do fundo de um quadro de variáveis, mas do fundo de grandes unidades funcionais suscetíveis de se realizarem e de cumprir seu fim de maneiras diversas: "O que é comum a cada gênero de órgãos considerado, em todos os animais se reduz a muito pouca coisa e, freqüentemente, eles só se assemelham pelo efeito que produzem. Isso deve ter impressionado sobretudo no tocante à respiração que se opera nas diferentes classes por órgãos tão variados, que sua estrutura não apresenta nenhum ponto comum."[9] Considerando o órgão na sua relação com a função, vê-se, pois, aparecerem "semelhanças" onde não há nenhum elemento "idêntico"; semelhança que se constitui pela passagem à evidente invisibilidade da função. Pouco importa afinal que as brânquias e os pulmões tenham em comum algumas variáveis de forma, de grandeza, de número: assemelham-se por serem duas variedades desse órgão inexistente, abstrato, irreal, indeterminável, ausente de toda espécie descritível, presente contudo no reino animal inteiro e que serve para *respirar em geral.* Restauram-se assim, na análise do ser vivo, as analogias de tipo aristotélico: as brânquias são para a respiração na água o que são os pulmões para a respiração no ar. Certamente, semelhantes relações eram perfeitamente conhecidas na idade clássica; mas serviam apenas para determinar funções; não eram utilizadas para estabelecer a ordem das coisas no espaço da natureza. A partir de Cuvier, a função, definida sob a forma não-perceptível do efeito a atingir, vai servir de meio-termo constante e permitir relacionar um a outro conjuntos desprovidos da menor identidade visível. Aquilo que, para o olhar clássico, não passava de puras e simples diferenças justapostas a identidades, deve agora ser ordenado e pensado a partir de uma homogeneidade funcional que o suporta em segredo. Há *história natural* quando o Mesmo e o Outro pertencem a um único espaço; alguma coisa como a *biologia* torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela.

9. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, pp. 34-5.

Essa referência à função, essa disjunção entre o plano das identidades e o das diferenças fazem surgir relações novas: as de *coexistência*, de *hierarquia interna*, de *dependência* com respeito ao *plano de organização.* A *coexistência* designa o fato de que um órgão ou um sistema de órgãos não podem estar presentes num ser vivo sem que outro órgão ou outro sistema, de uma natureza e uma forma determinadas, o estejam igualmente: "Todos os órgãos de um mesmo animal formam um sistema único, cujas partes todas se sustentam, agem e reagem umas sobre as outras; não pode haver modificações numa delas que não acarretem modificações análogas em todas."[10] No interior do sistema da digestão, a forma dos dentes (o fato de serem cortantes ou mastigadores) varia ao mesmo tempo que "o comprimento, as curvas, as dilatações do sistema alimentar"; ou ainda, para dar um exemplo de coexistência entre sistemas diferentes, os órgãos da digestão não podem variar independentemente da morfologia dos membros (e, em particular, da forma das unhas): conforme houver garras ou cascos – portanto, conforme o animal

10. G. Cuvier. *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, p. 330.

possa ou não agarrar e despedaçar seu alimento – o canal alimentar, os "sucos dissolventes", a forma dos dentes não serão os mesmos[11]. Trata-se aí de correlações laterais que estabelecem entre elementos do mesmo nível relações de concomitância fundadas por necessidades funcionais: por *ser preciso* que o animal se alimente, a natureza da presa e seu modo de captura não podem ficar estranhos aos aparelhos de mastigação e de digestão (e reciprocamente).

Há, todavia, escalonamentos *hierárquicos*. Sabe-se como a análise clássica fora levada a suspender o privilégio dos órgãos mais importantes para só considerar sua eficácia taxinômica. Agora que não se trata mais de variáveis independentes, mas de sistemas comandados uns pelos outros, o problema da importância recíproca se acha novamente colocado. Assim, o canal alimentar dos mamíferos não está simplesmente numa relação de covariação eventual com os órgãos da locomoção e da preensão; é, ao menos em parte, prescrito pelo modo de reprodução. Esta, com efeito, sob sua forma vivípara, não implica simplesmente a presença de órgãos que lhe estão imediatamente ligados; exige também a existência de órgãos de lactação, a presença de lábios, a de uma língua carnuda igualmente; prescreve, por outro lado, a circulação de um sangue quente e bifocularidade do coração[12]. A análise dos organismos e a possibilidade de estabelecer entre eles semelhanças e distinções supõem, portanto, que se tenha fixado a tabela, não dos elementos que podem variar de espécie para espécie, mas das funções que, nos seres vivos em geral, se comandam, se ajustam, se ordenam umas às outras: não mais o polígono das modificações possíveis,

11. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 55.
12. G. Cuvier. "Second mémoire sur les animaux à sang blanc". 1795. *In*: *Magasin encyclopédique*, II, p. 441.

mas a pirâmide hierárquica das importâncias. Cuvier pensou primeiro que as funções de existência se antepunham às de relações ("pois o animal primeiramente *é*, depois *sente* e *age*"): supunha portanto que a geração e a circulação deviam determinar, de início, certo número de órgãos aos quais a disposição dos outros se acharia submetida; aqueles formariam os caracteres primários, estes os caracteres secundários[13]. Depois, subordinou a circulação à digestão, pois esta existe em todos os animais (o corpo do pólipo é por inteiro apenas uma espécie de aparelho digestivo), ao passo que o sangue e os vasos se encontram "apenas nos animais superiores e desaparecem sucessivamente nos das últimas classes"[14]. Mais tarde, foi o sistema nervoso (com a existência ou a inexistência de um cordão espinhal) que lhe apareceu como determinante de todas as disposições orgânicas: "Ele é, em essência, todo o animal: os outros sistemas só estão lá para servi-lo e mantê-lo."[15]

Essa preeminência de uma função sobre as outras implica que o organismo nas suas disposições visíveis obedeça a um *plano*. Tal plano garante o reino das funções essenciais e a elas vincula, mas com um grau maior de liberdade, os órgãos que asseguram funcionamentos menos capitais. Como princípio hierárquico, esse plano define as funções preeminentes, distribui os elementos anatômicos que lhe permitem efetuar-se e os instala nas localizações privilegiadas do corpo: assim, no vasto grupo dos articulados, a classe dos insetos deixa aparecer a importância primordial das funções lo-

13. G. Cuvier. "Second mémoire sur les animaux à sang blanc". 1795. *In*: *Magasin encyclopédique*, II, p. 441.
14. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. III, pp. 4-5.
15. G. Cuvier. "Sur un nouveau rapprochement à etablir". *In*: *Annales du Muséum*, t. XIX, p. 76.

comotoras e dos órgãos do movimento; nos três outros, são as funções vitais, em contrapartida, que têm primazia[16]. No controle regional que exerce sobre os órgãos menos fundamentais, o plano de organização não desempenha um papel tão determinante; liberaliza-se, de certo modo, na medida em que há um afastamento do centro, autorizando modificações, alterações, mudanças na forma ou a utilização possível. Reencontramo-lo, tornado porém mais flexível e mais permeável a outras formas de determinação. Isso é fácil de constatar nos mamíferos a propósito do sistema de locomoção. Os quatro membros motores fazem parte do plano de organização, mas a título somente do caráter secundário; não estão pois jamais suprimidos, nem ausentes nem substituídos, porém "disfarçados algumas vezes como nas asas dos morcegos e nas barbatanas posteriores das focas"; ocorre mesmo terem "degenerado pelo uso como nas barbatanas peitorais dos cetáceos... A natureza fez com um braço uma barbatana. Vedes que há sempre uma espécie de constância nos caracteres secundários conforme seu disfarce"[17]. Compreende-se como podem as espécies ao mesmo tempo assemelhar-se (para formar grupos como os gêneros, as classes e o que Cuvier chama as ramificações) e distinguir-se umas das outras. O que as aproxima não é certa quantidade de elementos superponíveis, mas uma espécie de foco de identidade que não se pode analisar em regiões visíveis, porque define a importância recíproca das funções; a partir desse cerne imperceptível das identidades, os órgãos se dispõem e, à medida que dele se afastam, ganham em flexibilidade, em possibilidades de variações, em caracteres distintivos. As espécies

16. *Id., ibid.*

17. G. Cuvier. *Second mémoire sur les animaux à sang blanc, loc. cit.*

animais diferem pela periferia, assemelham-se pelo centro; o inacessível as religa, o manifesto as dispersa. Generalizam-se do lado do que é essencial à sua vida; singularizam-se do lado do que é mais acessório. Quanto mais se quiser atingir grupos extensos, mais é preciso entranhar-se na obscuridade do organismo, em direção ao pouco visível, nessa dimensão que escapa ao percebido; quanto mais se quiser cingir a individualidade, mais necessário é ascender à superfície e deixar cintilar, em sua visibilidade, as formas que a luz toca; pois a multiplicidade se vê e a unidade se esconde. Em suma, as espécies vivas "escapam" ao pulular dos indivíduos e das espécies, só podendo ser classificadas porque vivem e a partir do que ocultam.

Avalia-se a imensa reviravolta que tudo isso supõe em relação à *taxinomia* clássica. Edificava-se esta inteiramente a partir das quatro variáveis de descrição (formas, número, disposição, grandeza) que eram percorridas, como num só movimento, pela linguagem e pelo olhar; e, nessa exposição do visível, a vida aparecia como o efeito de um recorte – simples fronteira classificatória. A partir de Cuvier, é a vida, no que tem de não-perceptível, de puramente funcional, que funda a possibilidade exterior de uma classificação. Não há mais, sobre a grande superfície da ordem, a classe daquilo que pode viver; mas sim, vindo da profundidade da vida, do que há de mais longínquo para o olhar, a possibilidade de classificar. O ser vivo era uma localidade da classificação natural; o fato de ser classificável é agora uma propriedade do ser vivo. Assim desaparece o projeto de uma *taxinomia* geral; assim desaparece a possibilidade de desenrolar uma grande ordem natural, que iria sem descontinuidade do mais simples e do mais inerte ao mais vivo e ao mais complexo; assim desaparece a procura da ordem como solo e fundamen-

to de uma ciência geral da natureza. Assim desaparece a "natureza" – entendendo-se que, ao longo de toda a idade clássica, ela não existiu primeiramente como "tema", como "idéia", como fonte indefinida do saber, mas como espaço homogêneo das identidades e das diferenças ordenáveis.

Esse espaço está agora dissociado e como que aberto em sua espessura. No lugar de um campo unitário de visibilidade e de ordem cujos elementos têm valor distintivo uns em relação aos outros, tem-se uma série de oposições cujos dois termos não são do mesmo nível: de um lado há os órgãos secundários, que são visíveis à superfície do corpo e se oferecem sem intervenção à imediata percepção, e os órgãos primários, que são essenciais, centrais, ocultos, e que só se podem atingir pela dissecção, isto é, destruindo materialmente o invólucro colorido dos órgãos secundários. Há também, mais profundamente, a oposição entre os órgãos em geral, que são espaciais, sólidos, direta ou indiretamente visíveis, e as funções, que não se dão à percepção, mas prescrevem, como que por debaixo, a disposição daquilo que se percebe. Há enfim, em última análise, a oposição entre identidades e diferenças: não são mais do mesmo veio, não mais se estabelecem em relação umas às outras sobre um plano homogêneo; mas as diferenças proliferam na superfície, enquanto em profundidade elas se desvanecem, se confundem, se tramam umas nas outras e se aproximam da grande, misteriosa, invisível unidade focal de que o múltiplo parece derivar como que por uma dispersão incessante. A vida não é mais o que se pode distinguir, de maneira mais ou menos certa, do mecânico; é aquilo em que se fundam todas as distinções possíveis entre os seres vivos. É essa passagem da noção taxinômica à noção sintética de vida que é assinalada, na cronologia das idéias e das ciências, pela recrudescência, no começo do século XIX, dos temas vitalistas. Do ponto de vista da arqueologia, o que naquele momento se instaura são as condições de possibilidade de uma *biologia*.

Em todo o caso, essa série de oposições, dissociando o espaço da história natural, teve conseqüências de grande peso. Na prática, é o aparecimento de duas técnicas correlativas que se apóiam e se revezam mutuamente. A primeira dessas técnicas é constituída pela anatomia comparada: esta faz surgir um espaço interior, limitado, de um lado, pela camada superficial dos tegumentos e das cascas, e, de outro, pela quase-invisibilidade do que é infinitamente pequeno. Pois a anatomia comparada não é o puro e simples aprofundamento das técnicas descritivas que se utilizavam na idade clássica; não se contenta em procurar ver mais fundo, melhor e mais de perto; instaura um espaço que não é nem o dos caracteres visíveis nem o dos elementos microscópicos[18]. Ela faz aí aparecer a disposição recíproca dos órgãos, sua correlação, a maneira como se decompõem, como se especializam, como se ordenam uns aos outros os principais momentos de uma função. E assim, por oposição ao olhar simples que, percorrendo os organismos íntegros, vê desdobrar-se diante de si a profusão das diferenças, a anatomia, recortando realmente os corpos, fracionando-os em parcelas distintas, retalhando-os no espaço, faz surgir as grandes semelhanças que teriam permanecido invisíveis; ela reconstitui as unidades subjacentes às grandes dispersões visíveis. A formação das vastas unidades taxinômicas (classes e ordens) era, nos séculos XVII e XVIII, um problema de *recorte lingüístico*: era pre-

18. Sobre essa recusa do microscópio, que é a mesma em Cuvier e nos anatomopatologistas, cf. *Leçons d'anatomie comparée*, t. V, p. 180 e *Le règne animal*, t. I, p. XXVIII.

ciso encontrar um nome que fosse geral e fundado; agora, ela diz respeito a uma *desarticulação anatômica*; é preciso isolar o sistema funcional principal; são as divisões reais da anatomia que permitirão articular as grandes famílias do ser vivo.

A segunda técnica repousa sobre a anatomia (pois que é seu resultado) mas a ela se opõe (porque permite dispensá-la); consiste em estabelecer relações de indicação entre elementos superficiais, portanto visíveis, e outros que estão encobertos na profundidade do corpo. É que, pela lei de solidariedade do organismo, pode-se saber que tal órgão periférico e acessório implica tal estrutura num órgão mais essencial; assim, é permitido "estabelecer a correspondência das formas exteriores e interiores que, umas e outras, fazem parte integrante da essência do animal"[19]. Nos insetos, por exemplo, a disposição das antenas só tem valor distintivo porque não está em correlação com nenhuma das grandes organizações internas; em contrapartida, a forma do maxilar inferior pode desempenhar um papel capital para distribuí-los segundo suas semelhanças e suas diferenças; pois está ligada à alimentação, à digestão e, por conseguinte, às funções essenciais do animal: "Os órgãos da mastigação deverão estar relacionados com os da nutrição, conseqüentemente com todo o gênero de vida e, conseqüentemente, com toda a organização."[20] Na verdade, essa técnica dos indícios não vai forçosamente da periferia visível às formas obscuras da interioridade orgânica: ela pode estabelecer redes de necessidade indo de um ponto qualquer do corpo a qualquer outro; de sorte que um único elemento pode bastar, em certos casos, para sugerir a arquitetura geral de um organismo; poder-se-á reconhecer um

19. G. Cuvier. *Le règne animal distribué d'aprés son organisation*, t. I, p. XIV.

20. G. Cuvier. *Lettre à Hartmann*, citada por Daudin. *Les classes zoologiques*, t. II, p. 20, n. 1.

animal inteiro "por um só osso, por uma só faceta de osso: método que deu tão curiosos resultados acerca dos animais fósseis"[21]. Enquanto, para o pensamento do século XVIII, o fóssil era uma prefiguração das formas atuais e indicava assim a grande continuidade do tempo, será doravante a indicação da figura à qual realmente pertencia. A anatomia não somente quebrou o espaço tabular e homogêneo das identidades; rompeu a suposta continuidade do tempo.

É que, do ponto de vista teórico, as análises de Cuvier recompõem inteiramente o regime das continuidades e das descontinuidades naturais. Com efeito, a anatomia comparada permite estabelecer, no mundo vivo, duas formas de continuidade perfeitamente distintas. A primeira concerne às grandes funções que se encontram na maioria das espécies (a respiração, a digestão, a circulação, a reprodução, o movimento...); estabelece em todo o mundo vivo uma vasta semelhança que se pode distribuir segundo uma escala de complexidade decrescente, indo do homem até o zoófito; nas espécies superiores estão presentes todas as funções, vemo-las desaparecer depois umas após outras e, no zoófito, finalmente, já "não há centro de circulação, não há nervos, não há centro de sensação; cada ponto parece nutrir-se por sucção"[22]. Todavia, essa continuidade é fraca, relativamente frouxa, formando, pelo número restrito das funções essenciais, um simples quadro de presenças e de ausências. A outra continuidade é muito mais cerrada: concerne à maior ou menor perfeição dos órgãos. Mas, a partir daí, só se podem estabelecer séries limitadas, continuidades regionais logo interrompidas, e que, ade-

21. G. Cuvier. *Rapport historique sur les sciences naturelles*, pp. 329-30.

22. G. Cuvier. *Tableau élémentaire*, pp. 6 ss.

mais, se imbricam umas nas outras em direções diferentes; é que, nas diversas espécies, "os órgãos não seguem todos a mesma ordem de gradação: um atinge seu mais alto grau de perfeição na sua espécie; outro o atinge numa espécie diferente"[23]. Tem-se pois, o que se poderia chamar de "micros-séries" limitadas e parciais que dizem respeito menos às espécies que a tal ou tal órgão; e, na outra extremidade, uma "macrossérie", descontínua, afrouxada e que diz respeito menos aos próprios organismos que ao grande registro fundamental das funções.

Entre essas duas continuidades que não se superpõem nem se ajustam, vê-se a divisão de grandes massas descontínuas. Elas obedecem a planos de organização diferentes, encontrando-se as mesmas funções ordenadas segundo hierarquias variadas e realizadas por órgãos de tipo diverso. Por exemplo, é fácil encontrar no polvo "todas as funções que se exercem nos peixes e, no entanto, não há entre eles nenhuma semelhança, nenhuma analogia de disposição"[24]. É preciso, portanto, analisar cada um desses grupos em si mesmo, considerar não o fio estreito das semelhanças que podem vinculá-lo a outro, mas a forte coesão que o cerra em si mesmo; não se buscará saber se os animais de sangue vermelho estão na mesma linha que os animais de sangue branco, tendo apenas perfeições suplementares; estabelecer-se-á que todo animal de sangue vermelho – e é nisso que depende de um plano autônomo – possui sempre uma cabeça óssea, uma coluna vertebral, membros (com exceção das serpentes), artérias e veias, um fígado, um pâncreas, um baço, rins[25]. Vertebrados e invertebrados formam regiões perfeitamente isoladas, entre as quais não se podem encontrar formas intermediárias assegurando a passagem num sentido ou noutro: "Qualquer que seja a organização que se dê aos animais com vértebras e aos que não as têm, não se chegará jamais a encontrar no final de uma dessas grandes classes, nem encabeçando a outra, dois animais que se assemelhem o bastante para servirem de elo entre elas."[26] Vê-se, pois, que a teoria das ramificações não ajunta um quadro taxinômico suplementar às classificações tradicionais; ela está ligada à constituição de um espaço novo das identidades e das diferenças. Espaço sem continuidade essencial. Espaço que logo de início se dá na forma da fragmentação. Espaço atravessado por linhas que às vezes divergem e às vezes se recortam. Para designar-lhe a forma geral, é preciso, pois, substituir a imagem da escala contínua que fora tradicional no século XVIII, de Bonnet a Lamarck, pela de uma irradiação, ou, antes, de um conjunto de centros a partir dos quais se desdobra uma multiplicidade de raios; poder-se-ia assim recolocar cada ser "nessa imensa rede que constitui a natureza organizada mas dez ou vinte raios não bastariam para exprimir essas inumeráveis relações"[27].

É toda a experiência clássica da diferença que então se abala e, com ela, a relação entre o ser e a natureza. Nos séculos XVII e XVIII, a diferença tinha por função religar as espécies umas às outras e preencher assim a distância entre as extremidades do ser; desempenhava um papel de "catenária": era tão limitada, tão tênue quanto possível; alojava-se no quadriculado mais estreito; era sempre divisível e podia cair mesmo abaixo do limiar da percepção. A partir de Cuvier, ao

23. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 59.
24. G. Cuvier. *Mémoire sur les céphalopodes*, 1817, pp. 42-3.
25. G. Cuvier. *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, pp. 84-5.

26. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 60.
27. G. Cuvier. *Histoire des poissons*. Paris, 1828, t. I, p. 569.

contrário, ela própria se multiplica, adiciona formas diversas, difunde-se e se repercute através do organismo, isolando-o de todos os outros de diversas maneiras simultâneas; é que ela não se aloja no interstício dos seres para religá-los entre si; funciona em relação ao organismo, para que ele possa "fazer corpo" consigo mesmo e manter-se em vida; não preenche o entremeio dos seres por tenuidades sucessivas; escava-o, aprofundando-se a si mesma, para definir em seu isolamento os grandes tipos de compatibilidade. A natureza do século XIX é descontínua na medida mesma em que é viva.

Avalia-se a importância da reviravolta; na época clássica, os seres naturais formavam um conjunto contínuo porque eram seres e não havia razão para a interrupção de seu desdobramento. Não era possível representar o que separava o ser de si mesmo. O contínuo da representação (signos e caracteres) e o contínuo dos seres (a extrema proximidade das estruturas) eram, pois, correlativos. É essa trama, a um tempo ontológica e representativa, que se despedaça definitivamente com Cuvier: os seres vivos, porque vivem, não podem mais formar um tecido de diferenças progressivas e graduadas; devem concentrar-se em torno de núcleos de coerência perfeitamente distintos uns dos outros e que constituem diferentes planos para manter a vida. O ser clássico era sem lacuna; já a vida é sem margem nem gradação. O ser se derramava num imenso quadro; a vida isola formas que se articulam consigo mesmas. O ser se dava no espaço sempre analisável da representação; a vida se recolhe no enigma de uma força inacessível em sua essência, captável apenas nos esforços que faz, aqui e ali, para manifestar-se e manter-se. Em suma, ao longo de toda a idade clássica, a vida estava sob a alçada de uma ontologia que concernia do mesmo modo a todos os seres materiais, submetidos à extensão, ao peso, ao movimento; e era nesse sentido que todas as ciências da natureza e singularmente do ser vivo tinham uma profunda vocação mecanicista; a partir de Cuvier, o ser vivo escapa, ao menos em primeira instância, às leis gerais do ser extenso; o ser biológico regionaliza-se e autonomiza-se; a vida é, nos confins do ser, o que lhe é exterior e que, contudo, se manifesta nele. E se se coloca a questão de suas relações com o não-vivo, ou a de suas determinações físico-químicas, não é, de modo algum, na linha de um "mecanicismo" que se obstinasse em suas modalidades clássicas, mas sim, de maneira totalmente nova, para articular uma à outra duas naturezas.

Mas, como as descontinuidades devem ser explicadas pela manutenção da vida e por suas condições, vê-se esboçar uma continuidade imprevista – ou, ao menos, um jogo de interações não ainda analisadas – entre o organismo e o que lhe permite viver. Se os ruminantes se distinguem dos roedores, e por todo um sistema de diferenças maciças que não se trata de atenuar, é porque têm outra dentição, outro aparelho digestivo, outra disposição dos dedos e das unhas; é porque não podem capturar o mesmo alimento, porque não podem tratá-lo do mesmo modo; é porque não têm de digerir a mesma natureza de alimentos. Portanto, o ser vivo não deve mais ser compreendido apenas como uma certa combinação de moléculas portadoras de caracteres definidos; ele delineia uma organização que se sustém em relações ininterruptas com elementos exteriores que ela utiliza (pela respiração, pela alimentação), a fim de manter ou desenvolver sua própria estrutura. Em torno do ser vivo, ou, antes, através dele e pelo filtro de sua superfície, efetua-se "uma circulação contínua de fora para dentro e de dentro para fora, constantemente mantida e contudo fixada entre certos limites. Assim, os corpos vivos devem ser considerados como espécies de

focos nos quais as substâncias mortas são sucessivamente conduzidas, para ali se combinarem entre si de diversas maneiras"[28]. O ser vivo, pelo jogo e pela soberania dessa mesma força que o mantém em descontinuidade consigo mesmo, acha-se submetido a uma relação contínua com o que o cerca. Para que o ser vivo possa viver, é preciso que haja várias organizações irredutíveis umas às outras, como também um movimento ininterrupto entre cada uma e o ar que ela respira, a água que bebe, o alimento que absorve. Rompendo a antiga continuidade clássica entre o ser e a natureza, a força dividida da vida fará aparecer formas dispersas, ligadas todas, porém, a condições de existência. Em alguns anos, na curva dos séculos XVIII e XIX, a cultura européia modificou inteiramente a espacialização fundamental do ser vivo: para a experiência clássica, o ser vivo era um compartimento ou uma série de compartimentos na *taxinomia* universal do ser; se sua localização geográfica tinha um papel (como em Buffon), era para fazer aparecer variações que já eram possíveis. A partir de Cuvier, o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade – pois que é aquele, interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio. Todavia, esses dois espaços têm um comando unitário: não mais o das possibilidades do ser, mas o das condições de vida.

Todo o *a priori* histórico de uma ciência dos seres vivos acha-se assim abalado e renovado. Considerada na sua profundidade arqueológica e não ao nível mais aparente das descobertas, das discussões, teorias, ou das opções filosóficas, a obra de Cuvier tende de longe para o que viria a ser o futuro da biologia. Freqüentemente, opõem-se as intuições "transformistas" de Lamarck, que parecem "prefigurar" o que será o evolucionismo, e o velho fixismo, todo impregnado de preconceitos tradicionais e de postulados teológicos, no qual se obstinava Cuvier. E por todo um jogo de amálgamas, de metáforas, de analogias mal controladas, desenha-se o perfil de um pensamento "reacionário" que se empenha apaixonadamente na imobilidade das coisas para garantir a ordem precária dos homens; tal seria a filosofia de Cuvier, homem de todos os poderes; de outro lado, descreve-se o destino difícil de um pensamento progressista, que crê na força do movimento, na incessante novidade, na vivacidade das adaptações: Lamarck, o revolucionário, estaria aí. Fornece-se assim, sob o pretexto de fazer história das idéias num sentido rigorosamente histórico, um belo exemplo de ingenuidade. Pois, na historicidade do saber, o que conta não são as opiniões, nem as semelhanças que, através das idades, se podem estabelecer entre elas (há, com efeito, uma "semelhança" entre Lamarck e um certo evolucionismo, assim como entre este e as idéias de Diderot, de Robinet ou de Benoît de Maillet); o que é importante, o que permite articular em si mesma a história do pensamento, são suas condições internas de possibilidade. Ora, basta tentar sua análise para logo se perceber que Lamarck só pensava as transformações das espécies a partir da continuidade ontológica que era a da história natural dos clássicos. Ele supunha uma gradação progressiva, um aperfeiçoamento ininterrupto, uma grande superfície dos seres que podiam formar-se uns a partir dos outros. O que torna possível o pensamento de Lamarck não é a apreensão longínqua de um evolucionismo por vir, é a continuidade dos se-

28. G. Cuvier. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, pp. 4-5.

res, tal como a descobriam e a supunham os "métodos" naturais. Lamarck é contemporâneo de A.-L. de Jussieu. Não de Cuvier. Este introduziu na escala clássica dos seres uma descontinuidade radical; e, por isso mesmo, fez surgir noções como as de incompatibilidade biológica, de relações com os elementos exteriores, de condições de existência; fez surgir também uma certa força que deve manter a vida e uma certa ameaça que a pune com a morte; aí se acham reunidas várias das condições que tornam possível alguma coisa como o pensamento da evolução. A descontinuidade das formas vivas permitiu conceber um grande fluxo temporal, que não autorizava, apesar das analogias de superfície, a continuidade das estruturas e dos caracteres. Pôde-se substituir a história natural por "história" da natureza, graças ao descontínuo espacial, graças à ruptura do quadro, graças ao fracionamento dessa superfície onde todos os seres naturais vinham, em ordem, achar seu lugar. Certamente, o espaço clássico, como se viu, não excluía a possibilidade de um devir, mas esse devir nada mais fazia que assegurar um percurso sobre o tablado discretamente prévio das variações possíveis. A ruptura desse espaço permitiu descobrir uma historicidade própria à vida: aquela de sua manutenção em suas condições de existência. O "fixismo" de Cuvier, como análise de tal manutenção, foi a maneira inicial de refletir essa historicidade no momento em que ela aflorava, pela primeira vez, no saber ocidental.

A historicidade, pois, introduziu-se agora na natureza – ou, antes, no ser vivo; mas ela aí é bem mais do que uma forma provável de sucessão; constitui como que um modo de ser fundamental. Sem dúvida, na época de Cuvier não existe ainda história do ser vivo, como a que descreverá o evolucionismo; mas o ser vivo é pensado, logo de início, com as condições que lhe permitem ter uma história. É do mesmo modo que as riquezas receberam, na época de Ricardo, um estatuto de historicidade que ele tampouco formulara ainda como história econômica. A estabilidade próxima dos rendimentos industriais, da população e da renda tal como a previra Ricardo, a fixidez das espécies afirmada por Cuvier podem passar, após um exame superficial, por uma recusa da história; de fato, Ricardo e Cuvier só recusavam as modalidades da sucessão cronológica tais como foram pensadas no século XVIII; eles desfaziam a dependência do tempo em relação à ordem hierárquica ou classificatória das representações. Em contrapartida, essa imobilidade atual ou futura que descreviam ou anunciavam, só podiam concebê-la a partir da possibilidade de uma história; e esta lhes era dada quer pelas condições de existência do ser vivo, quer pelas condições de produção do valor. Paradoxalmente, o pessimismo de Ricardo, o fixismo de Cuvier só aparecem sobre um fundo histórico: eles definem a estabilidade dos seres que, doravante, têm direito, ao nível de sua modalidade profunda, a ter uma história; a idéia clássica de que as riquezas podiam crescer segundo um progresso contínuo, ou de que as espécies pudessem com o tempo transformar-se umas nas outras, definia, ao contrário, a mobilidade de seres que, antes mesmo de toda história, já obedeciam a um sistema de variáveis de identidades ou de equivalências. Foi necessária a suspensão e como que a colocação entre parênteses daquela história, para que os seres da natureza e os produtos do trabalho recebessem uma historicidade que permitisse ao pensamento moderno apreendê-los e desenvolver, em seguida, a ciência discursiva de sua sucessão. Para o pensamento do século XVIII, as seqüências cronológicas não passam de uma propriedade e de uma manifestação mais ou menos confusa da

ordem dos seres; a partir do século XIX, elas exprimem, de um modo mais ou menos direto e até na sua interrupção, o modo de ser profundamente histórico das coisas e dos homens.

Em todo o caso, essa constituição de uma historicidade viva teve, para o pensamento europeu, vastas conseqüências. Tão vastas, sem dúvida, quanto aquelas acarretadas pela formação de uma historicidade econômica. Ao nível superficial dos grandes valores imaginários, a vida, doravante votada à história, se delineia sob a forma da animalidade. A besta, cuja grande ameaça ou estranheza radical tinham ficado suspensas e como que desarmadas no final da Idade Média ou pelo menos ao cabo do Renascimento, encontra, no século XIX, novos poderes fantásticos. Nesse ínterim, a natureza clássica privilegiara os valores vegetais – a planta trazendo sobre seu brasão visível a marca sem reticências de cada ordem eventual; com todas as suas figuras desdobradas, do caule à semente, da raiz ao fruto, o vegetal formava, para um pensamento em quadro, um puro objeto transparente aos segredos generosamente restituídos. A partir do momento em que caracteres e estruturas se escalonam em profundidade na direção da vida – esse ponto de fuga soberano, indefinidamente distante mas constituinte – é o animal então que se torna figura privilegiada, com seus arcabouços ocultos, seus órgãos encobertos, tantas funções invisíveis e essa força longínqua, no fundo de tudo, que o mantém em vida. Se o ser vivo é uma classe de seres, a erva, melhor que tudo, enuncia sua límpida essência; mas se o ser vivo é manifestação da vida, o animal deixa melhor perceber o que é o seu enigma. Mais que a imagem calma dos caracteres, ele mostra a passagem incessante do inorgânico ao orgânico, pela respiração ou pela nutrição, e a transformação inversa, sob o efeito da morte, das grandes arquiteturas funcionais em poeira sem vida: "As

substâncias mortas são conduzidas para os corpos vivos", dizia Cuvier, "para aí terem um lugar e aí exercerem uma ação, determinados pela natureza das combinações em que ingressaram, e para daí escaparem um dia, a fim de entrarem novamente sob as leis da natureza morta"[29]. A planta reinava nos confins do movimento e da imobilidade, do sensível e do insensível; já o animal mantém-se nos confins da vida e da morte. Esta o assedia de todos os lados; bem mais, ameaça-o também do interior, pois somente o organismo pode morrer, e é do fundo de sua vida que a morte sobrevém aos seres vivos. Daí, sem dúvida, os valores ambíguos assumidos, por volta do fim do século XVIII, pela animalidade: a besta aparece como portadora dessa morte, à qual, ao mesmo tempo, está sujeita; há nela uma devoração perpétua da vida por ela mesma. Ela só pertence à natureza quando encerra em si um núcleo de contranatureza. Transferindo sua mais secreta essência do vegetal ao animal, a vida abandona o espaço da ordem e volta a ser selvagem. Revela-se mortífera nesse mesmo movimento que a vota à morte. Mata porque vive. A natureza já não sabe ser boa. Que a vida não possa mais ser separada do assassínio, a natureza do mal, nem os desejos da contranatureza, Sade o anunciava ao século XVIII, cuja linguagem ele esgotava, bem como à idade moderna, que por longo tempo quis condená-lo ao mutismo. Que se desculpe a insolência (para com quem?): *Les 120 journées* são o reverso aveludado, maravilhoso, das *Leçons d'anatomie comparée.* Em todo o caso, no calendário de nossa arqueologia, têm a mesma idade.

Mas esse estatuto imaginário da animalidade, totalmente carregada de poderes inquietantes e noturnos, remete de

29. G. Cuvier. *Cours d'anatomie pathologique*, t. I, p. 5.

maneira mais profunda às funções múltiplas e simultâneas da vida no pensamento do século XIX. Pela primeira vez talvez na cultura ocidental, a vida escapa às leis gerais do ser, tal como ele se dá e se analisa na representação. Do outro lado de todas as coisas que estão aquém mesmo daquelas que podem ser, suportando-as para fazê-las aparecer, e destruindo-as incessantemente pela violência da morte, a vida se torna uma força fundamental e que se opõe ao ser como o movimento à imobilidade, o tempo ao espaço, o querer secreto à manifestação visível. A vida é a raiz de toda existência, e o não-vivo, a natureza inerte, nada mais são que a vida decaída; o ser puro e simples é o não-ser da vida. Pois esta, e é por isso que ela tem um valor radical no pensamento do século XIX, é ao mesmo tempo núcleo do ser e do não-ser: só há ser porque há vida e, nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres dispersos e estáveis por instantes formam-se, detêm-se, imobilizam-na – e, num sentido, a matam –, mas são por sua vez destruídos por essa força inesgotável. A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o aclaramento dessa força primitiva a partir da qual eles são; ela funciona como uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres. Mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária e secretamente já os mina por dentro, para os destruir. Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção, sua vontade de subsistir. De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda e invisível que os devora na noite. A ontologia do aniquilamento dos seres vale, portanto, como crítica do conhecimento; mas trata-se menos de fundar o fenômeno, de dizer ao mesmo tempo seu limite e sua lei, de reportá-lo à finitude que o torna possível, do que de dissipá-lo e destruí-lo como a própria vida destrói os seres: pois todo o seu ser é só aparência.

Vê-se constituir-se assim um pensamento que se opõe, quase em cada um de seus termos, ao que estava ligado à formação de uma historicidade econômica. Vimos como esta última se apoiava sobre uma tríplice teoria das necessidades irredutíveis, da objetividade do trabalho e do fim da história. Aqui vemos, ao contrário, desenvolver-se um pensamento em que a individualidade, com suas formas, seus limites e suas necessidades, não passa de um momento precário, votado à destruição, formando, em tudo e por tudo, um simples obstáculo que, na via desse aniquilamento, tem de ser afastado; um pensamento em que a objetividade das coisas não passa de aparência, quimera da percepção, ilusão que é preciso dissipar e restituir à pura vontade sem fenômeno que as fez nascer e as suportou por um instante; um pensamento, enfim, para o qual o recomeço da vida, suas retomadas incessantes, sua obstinação, excluem que se lhe estabeleça um limite no curso do tempo, tanto mais que o próprio tempo, com suas divisões cronológicas e seu calendário quase espacial, não é, sem dúvida, mais que uma ilusão do conhecimento. Lá onde um pensamento prevê o fim da história, o outro anuncia o infinito da vida; onde um reconhece a produção real das coisas pelo trabalho, o outro dissipa as quimeras da consciência; onde um afirma com os limites do indivíduo as exigências de sua vida, o outro os apaga no murmúrio da morte. Será essa oposição o sinal de que, a partir do século XIX, o campo do saber não pode mais dar lugar a uma reflexão homogênea e uniforme em todos os seus pontos? Será preciso admitir que, doravan-

te, cada forma de positividade tem a "filosofia" que lhe convém: a economia, a de um trabalho marcado pelo signo da necessidade, mas destinado finalmente à grande recompensa do tempo; a biologia, a de uma vida marcada por essa continuidade que só forma os seres para os desfazer, achando-se com isso liberada de todos os limites da História? E as ciências da linguagem, uma filosofia das culturas, de sua relatividade e de seu poder singular de manifestação?

IV. Bopp

"Mas o ponto decisivo que tudo aclarará é a estrutura interna das línguas ou a gramática comparada, a qual nos dará soluções totalmente novas sobre a genealogia das línguas, da mesma forma como a anatomia comparada espargiu uma grande luz sobre a história natural."[30] Schlegel bem o sabia: a constituição da historicidade na ordem da gramática fez-se segundo o mesmo modelo que na ciência dos seres vivos. E, na verdade, nada há nisso de surpreendente, pois que, ao longo de toda a idade clássica, as palavras com que se pensava que as línguas eram compostas e os caracteres pelos quais se tentava constituir uma ordem natural, haviam recebido, identicamente, o mesmo estatuto: só existiam pelo valor representativo que detinham, bem como pelo poder de análise, de reduplicação, de composição e de ordenação que se lhes reconhecia em relação às coisas representadas. Com Jussieu e Lamarck primeiramente, com Cuvier em seguida, o caráter perdera sua função representativa, ou antes, se ele

30. Fr. Schlegel. *La langue et la philosophie des indiens.* Trad. francesa. Paris, 1837, p. 35.

podia ainda "representar" e permitir o estabelecimento de relações de vizinhança ou de parentesco, não era pela virtude própria de sua estrutura visível nem dos elementos descritíveis de que era composto, mas porque fora primeiro reportado a uma organização de conjunto e a uma função que ele assegura de maneira direta ou indireta, principal ou colateral, "primária" ou "secundária". No domínio da linguagem, a palavra sofre, mais ou menos na mesma época, uma transformação análoga: certamente, ela não deixa de ter um sentido e de poder "representar" alguma coisa no espírito de quem a utiliza ou a escuta; esse papel, porém, não é mais constitutivo da palavra no seu ser mesmo, na sua arquitetura essencial, no que lhe permite tomar lugar no interior de uma frase e aí ligar-se a outras palavras mais ou menos diferentes. Se a palavra pode figurar num discurso em que ela quer dizer alguma coisa, não será por virtude de uma discursividade imediata que ela deteria propriamente e por direito de nascimento, mas porque na sua forma mesma, nas sonoridades que a compõem, nas mudanças que sofre segundo a função gramatical que ocupa, nas modificações enfim a que se acha sujeita através do tempo, obedece a certo número de leis estritas que regem de maneira semelhante todos os outros elementos da mesma língua; de sorte que a palavra só está vinculada a uma representação, na medida em que primeiramente faz parte da organização gramatical pela qual a língua define e assegura sua coerência própria. Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, em relação a ela, é primeira, fundamental e determinante.

Esse desnível da palavra, essa espécie de salto para trás, para fora das funções representativas, foi, certamente, por volta do fim do século XVIII, um dos acontecimentos impor-

tantes da cultura ocidental. E um daqueles também que mais passaram despercebidos. Facilmente se dirige a atenção para os primeiros momentos da economia política, para a análise de Ricardo sobre a renda fundiária e o custo da produção: reconhece-se aqui que o acontecimento teve grandes dimensões, pois, pouco a pouco, ele não somente permitiu o desenvolvimento de uma ciência, como também acarretou certo número de mutações econômicas e políticas. Tampouco se descuida demasiado das formas novas assumidas pelas ciências da natureza; e se é verdade que, por uma ilusão retrospectiva, valoriza-se Lamarck em detrimento de Cuvier, se é verdade que se percebe mal que a "vida" atinge pela primeira vez, com as *Leçons d'anatomie comparée*, seu limiar de positividade, tem-se, contudo, a consciência ao menos difusa de que a cultura ocidental começou a dirigir, desde aquele momento, um olhar novo sobre o mundo dos seres vivos. Em contrapartida, o isolamento das línguas indo-européias, a constituição de uma gramática comparada, o estudo das flexões, a formação das leis de alternância vocálica e de mutação consonântica – em suma, toda a obra filológica de Grimm, de Schlegel, de Rask e de Bopp permanece às margens de nossa consciência histórica, como se ela tivesse tão-somente fundado uma disciplina um pouco lateral e esotérica – como se, de fato, não fosse todo o modo de ser da linguagem (e da nossa) que se modificara através deles. Sem dúvida, não se deve buscar justificar um tal esquecimento a despeito da importância da mudança, mas, ao contrário, a partir dela e da cega proximidade que esse acontecimento conserva sempre para nossos olhos mal desprendidos ainda de suas luzes costumeiras. É que, na época mesma em que se produziu, já estava envolto, se não em segredo, ao menos numa certa discrição. Talvez as mudanças no modo de ser da

linguagem sejam como as alterações que afetam a pronúncia, a gramática ou a semântica: por mais rápidas que sejam, jamais são claramente apreendidas por aqueles que falam e cuja linguagem, no entanto, já veicula essas mutações; só se toma consciência delas de viés, por momentos; e, ademais, a decisão só é finalmente indicada de modo negativo: pelo desuso radical e imediatamente perceptível da linguagem que se empregava. Sem dúvida, não é possível a uma cultura tomar consciência, de modo temático e positivo, de que sua linguagem cessa de ser transparente às suas representações para espessar-se e receber um peso próprio. Quando se continua a discorrer, de que modo se saberia – senão através de alguns indícios obscuros que se interpretam com dificuldade e mal – que a linguagem (aquela mesma de que se serve) está em via de adquirir uma dimensão irredutível à pura discursividade? Por todas essas razões, certamente, o nascimento da filologia permaneceu, na consciência ocidental, muito mais discreto que o da biologia e da economia política. Contudo, fazia parte da mesma transmutação arqueológica. Contudo, suas conseqüências talvez se tenham estendido muito mais longe ainda em nossa cultura, pelo menos nas camadas subterrâneas que a percorrem e a sustentam.

Como se formou essa positividade filológica? Quatro segmentos teóricos nos assinalam sua constituição no começo do século XIX – na época do *Ensaio sobre a língua e a filosofia dos indianos* de Schlegel (1808), da *Deutsche Grammatik* de Grimm (1818) e do livro de Bopp sobre o *Sistema de conjugação do sânscrito* (1816).

1. O primeiro desses segmentos concerne à maneira como uma língua pode caracterizar-se internamente e distinguir-se das outras. Na época clássica, podia-se definir a individualidade de uma língua a partir de vários critérios: pro-

porção entre os diferentes sons utilizados para formar palavras (há línguas de predominância vocálica e outras de predominância consonântica), privilégio concedido a certas categorias de palavras (línguas de substantivos concretos, línguas de substantivos abstratos etc.), maneira de representar as relações (por preposições ou por declinações), disposição escolhida para colocar as palavras em ordem (quer se coloque de início, como os franceses, o sujeito lógico, quer se dê a primazia às palavras mais importantes, como em latim); assim se distinguiam as línguas do Norte e as do Sul, as do sentimento e as da necessidade, as da liberdade e as da escravatura, as da barbárie e as da civilização, as do raciocínio lógico e as da argumentação retórica: todas essas distinções entre as línguas nunca concerniam mais que à maneira como elas podiam analisar a representação e, em seguida, compor seus elementos. Mas, a partir de Schlegel, as línguas, ao menos na sua tipologia mais geral, se definem pela maneira como ligam uns aos outros os elementos propriamente verbais que a compõem; entre esses elementos, alguns certamente são representativos; possuem, em todo o caso, um valor de representação que é visível; mas outros não detêm nenhum sentido e servem somente, por uma certa composição, para determinar o sentido de um outro elemento na unidade do discurso. É esse material – feito de nomes, de verbos, de palavras em geral, mas também de sílabas, de sons – que as línguas reúnem para formar proposições e frases. Mas a unidade material constituída pela disposição dos sons, das sílabas e das palavras não é regida pela pura e simples combinatória dos elementos da representação. Ela tem seus princípios próprios e que diferem nas diversas línguas: a composição gramatical tem regularidades que não são transparentes à significação do discurso. Ora, como a significação pode passar,

quase integralmente, de uma língua para outra, são essas regularidades que vão permitir definir a individualidade de uma língua. Cada uma tem um espaço gramatical autônomo; podem-se comparar esses espaços lateralmente, isto é, de uma língua para outra, sem ter de passar por um "meio" comum que seria o campo da representação com todas as suas subdivisões possíveis.

É fácil distinguir, de imediato, dois grandes modos de combinação entre os elementos gramaticais. Um consiste em justapô-los de maneira que êles se determinem uns aos outros; nesse caso, a língua é feita de uma poeira de elementos – em geral muito sucintos – que podem combinar-se de diferentes maneiras, cada uma dessas unidades guardando, porém, sua autonomia, a possibilidade, portanto, de romper o liame transitório que, no interior de uma frase ou de uma proposição, ela acaba de instaurar com uma outra. A língua se define então pelo número de suas unidades e por todas as combinações possíveis que podem, no discurso, estabelecer-se entre elas; trata-se então de uma "reunião de átomos", de uma "agregação mecânica operada por uma aproximação exterior"[31]. Existe outro modo de ligação entre os elementos de uma língua: é o sistema de flexões que altera internamente as sílabas ou as palavras essenciais – as formas radicais. Cada uma dessas formas carrega consigo certo número de variações possíveis, determinadas de antemão; e, conforme as outras palavras da frase, conforme as relações de dependência ou de correlação entre essas palavras, conforme as vizinhanças e as associações, será utilizada esta ou aquela variável. Aparentemente, esse modo de ligação é menos rico que

31. Fr. Schlegel. *Essai sur la langue et la philosophie des indiens.* Trad. francesa. Paris, 1837, p. 57.

o primeiro, pois que o número das possibilidades combinatórias é muito mais restrito; na realidade, porém, o sistema da flexão jamais existe sob sua forma pura e mais descarnada; a modificação interna do radical lhe permite receber por adição elementos que são, eles próprios, modificáveis interiormente, de sorte que, "cada raiz é verdadeiramente uma espécie de gérmen vivo; pois as relações sendo indicadas por uma modificação interior e sendo dado um livre campo ao desenvolvimento da palavra, esta palavra pode estender-se de maneira ilimitada"[32].

A esses dois grandes tipos de organização lingüística correspondem, por um lado, o chinês, em que "as partículas que designam as idéias sucessivas são monossílabos, tendo sua existência à parte" e, de outro, o sânscrito, cuja "estrutura é completamente orgânica, ramificando-se, por assim dizer, com a ajuda de flexões, de modificações interiores e de entrelaçamentos variados do radical"[33]. Entre esses modelos maiores e extremos, podem-se repartir todas as outras línguas, quaisquer que sejam; cada uma terá necessariamente uma organização que a aproximará de um dos dois, ou que a manterá a igual distância, no meio do campo assim definido. Mais próximas do chinês, encontram-se o basco, o copta, as línguas americanas; elas ligam, uns aos outros, elementos separáveis; mas estes, em vez de permanecerem sempre em estado livre e como átomos verbais irredutíveis, "começam já a fundir-se na palavra"; o árabe se define por uma mistura entre o sistema das afixações e o das flexões; o celta é quase exclusivamente uma língua de flexão, mas nele se encontram ainda "vestígios de línguas afixas". Dir-se-á talvez que essa oposição já

32. *Id., ibid.*, p. 56.
33. *Id., ibid.*, p. 47.

era conhecida no século XVIII e que se sabia desde muito tempo distinguir a combinatória das palavras chinesas nas declinações e conjugações de línguas como o latim e o grego. Objetar-se-á também que a oposição absoluta estabelecida por Schlegel não tardou a ser criticada por Bopp: lá onde Schlegel via dois tipos de línguas radicalmente inassimiláveis uma à outra, Bopp buscou uma origem comum; tenta estabelecer[34] que as flexões não são uma espécie de desenvolvimento interior e espontâneo do elemento primitivo, mas partículas que se aglomeraram à sílaba radical: o *m* da primeira pessoa em sânscrito (*bhavâmi*) ou o *t* da terceira (*bhavâti*) são efeito da adjunção do radical do verbo do pronome *mâm* (eu) e *tâm* (ele). Mas o importante para a constituição da filologia não está tanto em saber se os elementos da conjugação puderam beneficiar-se, num passado mais ou menos longínquo, de uma existência isolada com um valor autônomo. O essencial, e o que distingue as análises de Schlegel e de Bopp daquelas que, no século XVIII, podem aparentemente antecipar-se a elas[35], é que as sílabas primitivas não crescem (por adjunção ou proliferação internas) sem um certo número de modificações reguladas no radical. Numa língua como o chinês, há apenas leis de justaposição; mas em línguas em que os radicais estão sujeitos ao crescimento (quer sejam monossilábicos como no sânscrito ou polissilábicos como no hebraico), encontram-se sempre formas regulares de variações internas. Compreende-se que a nova filologia, tendo agora para caracterizar as línguas esses critérios de organização interior, haja abandonado as classificações hierárquicas que o século XVIII praticava: admitia-se então que havia línguas mais importantes que

34. Bopp. *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, p. 147.
35. J. Horne Tooke. *Paroles volantes*. Londres, 1798.

outras porque nelas a análise das representações era mais precisa ou mais fina. Doravante todas as línguas se equivalem: elas têm somente organizações internas que são diferentes. Daí essa curiosidade por línguas raras, pouco faladas, mal "civilizadas", de que Rask deu o testemunho na sua grande investigação através da Escandinávia, da Rússia, do Cáucaso, da Pérsia e da Índia.

2. O estudo dessas *variações internas* constitui o segundo segmento teórico importante. Nas suas pesquisas etimológicas, a gramática geral estudava, é certo, as transformações das palavras e das sílabas através do tempo. Mas esse estudo era limitado por três razões. Incidia mais sobre a metamorfose das letras do alfabeto do que sobre a maneira como os sons efetivamente pronunciados podiam ser modificados. Ademais, essas transformações eram consideradas como o efeito sempre possível, em qualquer tempo e sob todas as condições, de uma certa afinidade das letras entre si; admitia-se que o *p* e o *b*, o *m* e o *n* eram bastante vizinhos para que um pudesse substituir o outro; tais mudanças eram provocadas ou determinadas somente por essa duvidosa proximidade e pela confusão que podia seguir-se na pronúncia ou na audição. Enfim, as vogais eram tratadas como o elemento mais fluido e mais instável da linguagem, ao passo que as consoantes passavam por formar sua arquitetura sólida (o hebraico, por exemplo, não dispensa a escrita das vogais?).

Pela primeira vez, com Rask, Grimm e Bopp, a linguagem (embora não se busque reconduzi-la aos seus gritos originários) é tratada como um conjunto de elementos fonéticos. Enquanto, para a gramática geral, a linguagem nascia quando o ruído da boca ou dos lábios se tornava *letra*, doravante admite-se que há linguagem quando esses ruídos são articulados e divididos numa série de *sons* distintos. Todo o

ser da linguagem é agora sonoro. O que explica o interesse novo, manifestado pelos irmãos Grimm e por Raynouard, pela literatura não-escrita, as narrativas populares e os dialetos falados. Procura-se a linguagem o mais perto possível do que ela é: na fala – essa fala que a escrita desseca e imobiliza num lugar. Toda uma mística está em via de nascer: a do verbo, do puro fulgor poético que passa sem rastro, deixando atrás de si apenas uma vibração suspensa por um instante. Na sua sonoridade passageira e profunda, a fala se torna soberana. E seus secretos poderes, reanimados pelo sopro dos profetas, opõem-se fundamentalmente (ainda que tolerem alguns entrecruzamentos) ao esoterismo da escrita que, por seu lado, supõe a permanência ressequida de um segredo no centro de labirintos visíveis. A linguagem já não é propriamente esse signo – mais ou menos longínquo, semelhante e arbitrário – ao qual a *Lógica de Port-Royal* propunha, como modelo imediato e evidente, o retrato de um homem ou um mapa geográfico. Adquiriu uma natureza vibratória que a destaca do signo visível para aproximá-la da nota musical. E foi preciso justamente que Saussure contornasse esse momento da fala, que foi capital para toda a filologia do século XIX, para restaurar, para além das formas históricas, a dimensão da língua em geral e reabrir, acima de tanto esquecimento, o velho problema do signo que animara, sem interrupção, todo o pensamento desde Port-Royal até os últimos ideólogos.

No século XIX começa, pois, uma análise da linguagem tratada como um conjunto de sons liberados das letras que os podem transcrever[36]. Ela foi feita em três direções. Pri-

36. Censurou-se muitas vezes Grimm por ter confundido letras e sons (ele analisa *Schrift* em oito elementos porque divide *f* em *p* e em *h*). Era, na verdade, difícil tratar a linguagem como puro elemento sonoro.

meiro a tipologia das diversas sonoridades que são utilizadas numa língua: para as vogais, por exemplo, oposição entre as simples e as duplas (alongadas como em *â*, *ô*; ou ditongadas como em *ae*, *ai*); entre as vogais simples, oposição entre as puras (*a*, *i*, *o*, *u*) e as flexionadas (*e*, *ö*, *ü*); entre as puras, há as que podem ter várias pronúncias (como o *o*) e as que só têm uma (*a*, *i*, *u*); enfim, entre estas últimas, umas estão sujeitas à mudança e podem receber o *Umlaut* (*a* e *u*); quanto ao *i*, permanece sempre fixo[37]. A segunda forma de análise incide sobre as condições que podem determinar uma mudança numa sonoridade; seu lugar no vocábulo é, em si mesmo, um fator importante: uma sílaba, se for terminal, protege menos facilmente sua permanência do que se constituir a raiz; as letras do radical, diz Grimm, têm vida longa; as sonoridades da desinência têm uma vida mais curta. Mas, além disso, há determinações positivas, pois "a manutenção ou a mudança" de uma sonoridade qualquer "não é jamais arbitrária"[38]. Essa ausência de arbitrário era para Grimm a determinação de um sentido (no radical de um grande número de verbos alemães o *a* se opõe ao *i* como o pretérito ao presente). Para Bopp, ela é o efeito de um certo número de leis. Umas definem as regras de mudança quando duas consoantes se acham em contato: "Assim, quando se diz em sânscrito *at-ti* (ele come) no lugar de *ad-ti* (da raiz *ad*, comer), a mudança de *d* e *t* tem por causa uma lei física." Outras definem o modo de ação de uma terminação sobre as sonoridades do radical: "Por leis mecânicas, entendo principalmente as leis do peso e, em particular, a influência que o peso das

37. J. Grimm. *Deutsche Grammatik.* 2ª ed., 1822, t. I, p. 5. Essas análises não se encontram na primeira edição (1818).

38. *Id., ibid.*, p. 5.

desinências pessoais exerce sobre a sílaba precedente."[39] Finalmente, a última forma de análise incide sobre a constância das transformações através da História. Grimm estabeleceu assim uma tabela de correspondência para as labiais, as dentais e as guturais entre o grego, o "gótico" e o alto-alemão: o *p*, o *b*, o *f* dos gregos tornam-se respectivamente *f*, *p*, *b* em gótico e *b* ou *v*, *f* e *p* em alto-alemão; *t*, *d*, *th*, em grego, tornam-se, em gótico, *th*, *t*, *d*, e, em alto-alemão, *d*, *z*, *t*. Por esse conjunto de relações, os caminhos da história se acham prescritos; e, em vez de as línguas serem submetidas a essa medida exterior, a essas coisas da história humana que deviam, para o pensamento clássico, explicar suas mudanças, detêm elas próprias um princípio de evolução. Aí, como alhures, é a "anatomia"[40] que fixa o destino.

3. Essa definição de uma lei das modificações consonânticas ou vocálicas permite estabelecer uma *teoria nova do radical.* Na época clássica, as raízes eram assinaladas por um duplo sistema de constantes: as constantes alfabéticas que incidiam sobre um número arbitrário de letras (em certos casos, só havia uma) e as constantes significativas, que reagrupavam sob um tema geral uma quantidade indefinidamente extensível de sentidos vizinhos; no cruzamento dessas duas constantes, lá onde um mesmo sentido vinha à luz por uma mesma letra ou uma mesma sílaba, individualizava-se uma raiz. A raiz era um núcleo expressivo transformável ao infinito a partir de uma sonoridade primeira. Mas se vogais e consoantes só se transformam segundo certas leis e sob certas condições, então o radical deve ser uma individualidade lingüística estável (den-

39. Bopp. *Grammaire comparée.* Trad. francesa. Paris, 1866, p. 1, nota.

40. J. Grimm. *L'origine du langage.* Trad. francesa. Paris, 1859, p. 7.

tro de certos limites), que se pode isolar com suas variações eventuais e que constitui com suas diferentes formas possíveis um elemento de linguagem. Para determinar os elementos primeiros e absolutamente simples de uma língua, a gramática geral devia ascender até o ponto de contato imaginário onde o som, não ainda verbal, tocava de certo modo na vivacidade mesma da representação. Doravante, os elementos de uma língua lhe são interiores (mesmo se pertencem também às outras): existem meios puramente lingüísticos para estabelecer sua composição constante e a tabela de suas modificações possíveis. A etimologia, portanto, vai deixar de ser um procedimento indefinidamente regressivo em direção a uma língua primitiva, toda povoada pelos primeiros gritos da natureza; torna-se um método de análise preciso e limitado para reencontrar numa palavra o radical a partir do qual ela foi formada: "As raízes das palavras só foram postas em evidência após o sucesso da análise das flexões e das derivações."[41]

Pode-se assim estabelecer que, em certas línguas como as semíticas, as raízes são bissilábicas (em geral de três letras); que noutras (as indo-germânicas) são regularmente monossilábicas; algumas são constituídas por uma só e única vogal (*i* é o radical dos verbos que querem dizer *ir*, *u* dos que significam *repercutir*); mas, a maior parte do tempo, a raiz nessas línguas comporta ao menos uma consoante e uma vogal – a consoante podendo ser terminal ou inicial; no primeiro caso, a vogal é necessariamente inicial; no outro caso, ocorre ser ela seguida por uma segunda consoante que lhe serve de apoio (como na raiz *ma*, *mad*, que dá em latim *metiri*, em alemão *messen*[42]. Também ocorre que essas raízes monossilábicas sejam redobradas, como *do* se redobra no sânscrito *dadami*, e o grego *didômi*, ou *sta* em *tishtami* e *istémi*[43]. Finalmente e sobretudo, a natureza da raiz e seu papel constituinte na linguagem são concebidos de um modo absolutamente novo: no século XVIII, a raiz era um nome rudimentar que designava, em sua origem, uma coisa concreta, uma representação imediata, um objeto que se oferecia ao olhar ou a qualquer um dos sentidos. A linguagem se construía a partir do jogo de suas caracterizações nominais; a derivação estendia seu alcance; a abstração fazia nascer os adjetivos; e bastava então acrescentar a estes o outro elemento irredutível, a grande função monótona do verbo ser, para que se constituísse a categoria das palavras conjugáveis – espécie de condensação numa forma verbal do ser e do epíteto. Também Bopp admite que os verbos são mistos, obtidos pela coagulação do verbo com uma raiz. Mas sua análise difere, em vários pontos essenciais, do esquema clássico: não se trata da adição virtual, subjacente e invisível da função atributiva e do sentido proposicional que se empresta ao verbo ser; trata-se primeiramente de uma junção material entre um radical e as formas do verbo *ser*: o *as* sânscrito se reencontra no sigma do aoristo grego, no *er*, do mais-que-perfeito ou do futuro anterior latino; o *bhu* sânscrito se encontra no *b* do futuro e do imperfeito latinos. Ademais, essa adjunção do verbo ser permite essencialmente atribuir ao radical um tempo e uma pessoa (a desinência constituída pelo radical do verbo ser comportando, além disso, aquele do pronome pessoal, como em *script-s-i*[44]. Por conseguinte, não é a adjunção de *ser* que transforma um epíteto em verbo; o próprio radical detém uma

41. J. Grimm. *L'origine du langage*, p. 37. Cf. também *Deutsche Grammatik*, I, p. 588.

42. J. Grimm. *L'origine du langage*, p. 41.

43. Bopp. *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*.

44. Bopp, *loc. cit.*, pp. 147 ss.

significação verbal, à qual as desinências derivadas da conjugação de *ser* acrescentam somente modificações de pessoas de tempo. Portanto, as raízes dos verbos não designam na origem "coisas", mas ações, processos, desejos, vontades; e são elas que, recebendo certas desinências provindas do verbo ser e dos pronomes pessoais, tornam-se suscetíveis de conjugação, ao passo que, recebendo outros sufixos, eles próprios modificáveis, elas se tornarão nomes suscetíveis de declinação. À bipolaridade nomes-verbo ser, que caracterizava a análise clássica, é preciso, pois, substituir uma disposição mais complexa: raízes de significação verbal, que podem receber desinências de tipos diferentes e assim dar nascimento a verbos conjugáveis ou a substantivos. Os verbos (e os pronomes pessoais) tornam-se assim o elemento primordial da linguagem – aquele a partir do qual ela pode desenvolver-se. "O verbo e os pronomes pessoais parecem ser as verdadeiras alavancas da linguagem."[45]

As análises de Bopp deviam ter uma importância capital não somente para a decomposição interna de uma língua, mas ainda para definir o que pode ser a linguagem em sua essência. Ela não é mais um sistema de representações que tem poder de recortar e de recompor outras representações; designa, em suas raízes mais constantes, ações, estados, vontades; mais do que o que se vê, pretende dizer originariamente o que se faz ou o que se sofre; e, se acaba por mostrar as coisas como que as apontando com o dedo, é na medida em que elas são o resultado, ou o objeto, ou o instrumento dessa ação; os nomes não recortam tanto o quadro complexo de uma representação; recortam, detêm e imobilizam o processo de uma ação. A linguagem "enraíza-se" não do lado das

45. J. Grimm. *L'origine du langage*, p. 39.

coisas percebidas, mas do lado do sujeito em sua atividade. E talvez seja ela então proveniente do querer e da força, mais do que dessa memória que reduplica a representação. Fala-se porque se age e não porque, reconhecendo, se conhece. Como a ação, a linguagem exprime uma vontade profunda. O que tem duas conseqüências. A primeira é paradoxal para um olhar apressado: é que, no momento em que a filologia se constitui pela descoberta de uma dimensão da gramática pura, volta-se a atribuir à linguagem profundos poderes de expressão (Humboldt não é apenas contemporâneo de Bopp; conhecia sua obra e detalhadamente): enquanto na época clássica a função expressiva da linguagem só era requerida no ponto de origem e apenas para explicar que um som pudesse representar uma coisa, no século XIX, a linguagem vai ter, ao longo de todo o seu percurso e nas suas formas mais complexas, um valor expressivo que é irredutível; nada de arbitrário, nenhuma convenção gramatical podem obliterá-la, pois, se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e reduplique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam. A segunda conseqüência consiste em que a linguagem não está mais ligada às civilizações pelo nível de conhecimentos que elas atingiram (a finura da rede representativa, a multiplicidade dos liames que se podem estabelecer entre os elementos), mas pelo espírito do povo que as fez nascer, as anima e se pode reconhecer nelas. Assim como o organismo vivo manifesta, por sua coerência, as funções que o mantêm em vida, a linguagem, e isso em toda a arquitetura de sua gramática, torna visível a vontade fundamental que mantém um povo em vida e lhe dá o poder de falar uma linguagem que só a ele pertence. Desde logo, as condições de historicidade da linguagem são modificadas; as mutações

não vêm mais do alto (da elite dos sábios, do pequeno grupo de mercadores e viajantes, dos exércitos vitoriosos, da aristocracia de invasão), mas nascem obscuramente de baixo, pois a linguagem não é um instrumento, ou um produto – um *ergon*, como dizia Humboldt – mas uma incessante atividade – uma *energeïa*. Numa língua, quem fala e não cessa de falar, num murmúrio que não se ouve mas de onde vem, no entanto, todo o esplendor, é o povo. Grimm pensava surpreender esse murmúrio escutando o *altdeutsche Meistergesang*, e Raynouard, transcrevendo as *Poésies originales des troubadours*. A linguagem está ligada não mais ao conhecimento das coisas, mas à liberdade dos homens: "A linguagem é humana: à nossa plena liberdade deve sua origem e seus progressos; ela é nossa história, nossa herança."[46] No momento em que se definem as leis internas da gramática, estabelece-se um profundo parentesco entre a linguagem e o livre destino dos homens. Ao longo de todo o século XIX, a filologia terá profundas ressonâncias políticas.

4. A análise das raízes tornou possível uma nova definição *dos sistemas de parentesco* entre as línguas. E é este o quarto grande segmento teórico que caracteriza o aparecimento da filologia. Essa definição supõe, primeiramente, que as línguas se agrupem em conjuntos descontínuos uns em relação aos outros. A gramática geral excluía a comparação na medida em que admitia em todas as línguas, quaisquer que fossem, duas ordens de continuidade; uma, vertical, permitia-lhes, a todas, dispor do acervo das raízes mais primitivas que, através de algumas transformações, religava cada linguagem às articulações iniciais; outra, horizontal, fazia as línguas se comunicarem na universalidade da representação:

46. J. Grimm. *L'origine des langues*, p. 50.

todas elas tinham de analisar, decompor e recompor representações que, em limites bastante amplos, eram as mesmas para o gênero humano inteiro. De sorte que não era possível comparar as línguas, salvo de um modo indireto, e como que por um trajeto triangular; podia-se analisar a maneira como esta e aquela língua haviam tratado e modificado o equipamento comum das raízes primitivas; podia-se também comparar como duas línguas recortavam e religavam as mesmas representações. Ora, o que se tornou possível, a partir de Grimm e de Bopp, foi a comparação direta e lateral de duas ou várias línguas. Comparação direta por não ser mais necessário passar pelas representações puras ou pela raiz absolutamente primitiva: basta estudar as modificações do radical, o sistema das flexões, a série das desinências. Mas comparação lateral, que não ascende aos elementos comuns a todas as línguas, nem ao fundo representativo no qual se nutrem: não é portanto possível reportar uma língua à forma ou aos princípios que tornam todas as outras possíveis; é preciso agrupá-las segundo sua proximidade formal: "A semelhança se acha não somente no grande número de raízes comuns, mas se estende ainda até a estrutura interior das línguas e até a gramática."[47]

Ora, essas estruturas gramaticais, que podem ser comparadas diretamente entre si, oferecem dois caracteres particulares. Primeiro, o de só existirem em sistemas: com radicais monossilábicos, um certo número de flexões é possível; o peso das desinências pode ter efeitos cujo número e natureza são determináveis; os modos de afixação correspondem a alguns modelos perfeitamente fixos; já nas línguas de radicais polissilábicos, todas as modificações e composi-

47. Fr. Schlegel. *Essai sur la langue et la philosophie des indiens*, p. 11.

ções obedecerão a outras leis. Entre dois sistemas como esses (um, característico das línguas indo-européias, outro, das línguas semíticas), não se encontra tipo intermediário nem formas de transição. De uma família a outra há descontinuidade. Por outro lado, porém, os sistemas gramaticais, já que prescrevem certo número de leis de evolução e de mutação, permitem fixar até certo ponto o índice de envelhecimento de uma língua; para que tal forma aparecesse a partir de certo radical, foi necessária tal ou qual transformação. Na idade clássica, quando duas línguas se assemelhavam, era preciso ou vincular ambas à língua absolutamente primitiva, ou então admitir que uma provinha da outra (mas o critério era externo, a língua mais derivada sendo muito simplesmente a que tivesse aparecido na história em data mais recente), ou ainda admitir permutas (devidas a acontecimentos extralingüísticos: invasão, comércio, migração). Agora, quando duas línguas apresentam sistemas análogos, deve-se poder decidir ou que uma é derivada da outra, ou ainda que são ambas provenientes de uma terceira, a partir da qual cada uma delas desenvolveu sistemas diferentes por um lado, mas também análogos por outro. Foi assim que, a propósito do sânscrito e do grego, abandonou-se sucessivamente a hipótese de Coeurdoux, que acreditava em vestígios da língua primitiva, e a de Anquetil, que supunha uma mistura na época do reino de Bactriana; e Bopp pôde também refutar Schlegel, para quem "a língua indiana era a mais antiga, e as outras (latim, grego, línguas germânicas e persas) eram mais modernas e derivadas da primeira[48]. Mostrou ele que, entre o sânscrito, o latim e o grego, as línguas germânicas, havia uma relação de "fraternidade", sendo o sânscrito não a língua mãe das outras,

48. Fr. Schlegel. *Essai sur la langue et la philosophie dos indiens*, p. 12.

mas antes a irmã primogênita, a mais próxima de uma língua que teria estado na origem de toda essa família.

Vê-se que a historicidade introduziu-se no domínio das línguas como no dos seres vivos. Para que uma evolução – que não fosse somente percurso de continuidades ontológicas – pudesse ser pensada, foi necessário que o plano ininterrupto e liso da história natural fosse quebrado, que a descontinuidade das ramificações fizesse aparecer os planos de organização na sua diversidade sem intermediário, que os organismos se ordenassem às disposições funcionais que eles devem assegurar e que se estabelecessem assim as relações do ser vivo com o que lhe permite existir. Da mesma forma, foi preciso, para que a história das línguas pudesse ser pensada, que elas fossem destacadas dessa grande continuidade cronológica que as religava sem ruptura até a origem; foi preciso também liberá-las da superfície comum das representações onde estavam presas; graças a essa dupla ruptura, a heterogeneidade dos sistemas gramaticais apareceu com seus recortes próprios, as leis que em cada um prescrevem a mudança e os caminhos que fixam as possibilidades da evolução. Uma vez suspensa a história das espécies como seqüência cronológica de todas as formas possíveis, então, e somente então, o ser vivo pôde receber uma historicidade; do mesmo modo, se não se tivesse suspendido, na ordem da linguagem, a análise dessas derivações indefinidas e dessas misturas sem limites que a gramática geral supunha sempre, a linguagem jamais teria sido afetada por uma historicidade interna. Foi preciso tratar o sânscrito, o grego, o latim, o alemão numa simultaneidade sistemática; rompendo com toda cronologia, foi mister instalá-los num tempo fraternal, para que suas estruturas se tornassem transparentes e para que aí se pudesse ler uma história das línguas. Aqui como alhures,

as colocações em série cronológica tiveram de ser apagadas, seus elementos redistribuídos, e constituiu-se então uma história nova, que enuncia não somente o modo de sucessão dos seres e seu encadeamento no tempo, mas as modalidades de sua formação. A empiricidade – trata-se tanto dos indivíduos naturais quanto das palavras com que podem ser nomeados – está doravante atravessada pela História e em toda a espessura de seu ser. A ordem do tempo começa.

Há, entretanto, uma diferença capital entre as línguas e os seres vivos. Estes só têm história verdadeira por uma certa relação entre suas funções e suas condições de existência. E se é verdade que é sua composição interna de indivíduos organizados que torna possível sua historicidade, esta só se torna história real em virtude desse mundo exterior em que eles vivem. Foi necessário portanto, para que essa história aparecesse em plena luz e fosse descrita num discurso, que à anatomia comparada de Cuvier se acrescentasse a análise do meio ambiente e das condições que agem sobre o ser vivo. A "anatomia" da linguagem, para retomar a expressão de Grimm, funciona, em contrapartida, no elemento da História: pois é uma anatomia das mudanças possíveis que anuncia, não a coexistência real dos órgãos ou sua mútua exclusão, mas o sentido no qual as mutações poderão ou não se dar. A nova gramática é imediatamente diacrônica. Como poderia ser de outro modo, já que sua positividade não podia ser instaurada senão por uma ruptura entre a linguagem e a representação? A organização interior das línguas, o que elas autorizam e o que elas excluem para poder funcionar, isso não podia mais ser apreendido senão na forma das palavras; mas, em si mesma, essa forma só pode enunciar sua própria lei quando reportada a seus estados anteriores, às mudanças de que é suscetível, às modificações que jamais se produzem.

Ao ser separada daquilo que ela representa, a linguagem certamente aparecia, pela primeira vez, na sua legalidade própria, e, no mesmo movimento, ficava-se votado a só poder apreendê-la na história. Sabe-se bem que Saussure só pôde escapar a essa vocação diacrônica da filologia, restaurando a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma "semiologia" que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas idéias. O mesmo acontecimento arqueológico manifestou-se, pois, de modo parcialmente diferente para a história natural e para a linguagem. Destacando-se os caracteres do ser vivo ou as regras da gramática das leis de uma representação que se analisa, tornou-se possível a historicidade da vida e da linguagem. Mas essa historicidade, na ordem da biologia, teve necessidade de uma história suplementar que devia enunciar as relações entre o indivíduo e o meio ambiente; em certo sentido, a história da vida é exterior à historicidade do ser vivo; é por isso que o evolucionismo constitui uma teoria biológica cuja condição de possibilidade foi uma biologia sem evolução – a de Cuvier. A historicidade da linguagem, ao contrário, descobre, desde logo e sem intermediário, sua história; comunicam-se interiormente uma com a outra. Enquanto a biologia do século XIX avançará cada vez mais em direção ao exterior do ser vivo, ao seu outro lado, tornando sempre mais permeável essa superfície do corpo em que o olhar do naturalista outrora se detinha, a filologia desfará as relações que o gramático estabelecera entre a linguagem e a história externa para definir uma história interior. E esta, uma vez assegurada na sua objetividade, poderá servir de fio condutor para reconstituir, em proveito da História propriamente dita, acontecimentos afastados de toda memória.

V. A linguagem tornada objeto

Pode-se observar que os quatro segmentos teóricos que acabam de ser analisados, por constituírem sem dúvida o solo arqueológico da filologia, correspondem, termo a termo, e opõem-se aos que permitiam definir a gramática geral[49]. Remontando do último ao primeiro desses quatro segmentos, vê-se que a teoria do *parentesco* entre as línguas (descontinuidade entre as grandes famílias e analogias internas no regime das mudanças) faz face à teoria da *derivação*, que supunha incessantes fatores de desgaste e de mistura, agindo do mesmo modo sobre todas as línguas, quaisquer que fossem, a partir de um princípio externo e com efeitos ilimitados. A teoria do *radical* opõe-se à da *designação*: pois o radical é uma individualidade lingüística isolável, interior a um grupo de línguas e que serve, antes de tudo, de núcleo para formas verbais, ao passo que a raiz, transpondo a linguagem para o lado da natureza e do grito, exauria-se até não ser mais que uma sonoridade indefinidamente transformável, que tinha por função um primeiro recorte nominal das coisas. O estudo das *variações interiores* da língua opõe-se igualmente à teoria da *articulação* representativa: esta definia as palavras e as individualizava umas em face das outras, reportando-as ao conteúdo que podiam significar; a articulação da linguagem era a análise visível da representação; agora as palavras se caracterizam primeiramente por sua morfologia e pelo conjunto das mutações que cada uma de suas sonoridades pode eventualmente sofrer. Enfim e sobretudo, a *análise interior* da língua faz face ao primado que o pensamento clássico atribuía ao verbo *ser*: este reinava nos

49. Cf. *supra*, p. 177.

limites da linguagem, ao mesmo tempo porque era o liame primeiro das palavras e porque detinha o poder fundamental da afirmação; marcava o limiar da linguagem, indicava sua especificidade e a vinculava, de um modo que não podia ser apagado, às formas do pensamento. A análise independente das estruturas gramaticais, tal como praticada a partir do século XIX, isola ao contrário a linguagem, trata-a como uma organização autônoma, rompe seus liames com os juízos, a atribuição e a afirmação. A passagem ontológica que o verbo *ser* assegurava entre falar e pensar acha-se rompida; a linguagem, desde logo, adquire um ser próprio. E é esse ser que detém as leis que o regem.

A ordem clássica da linguagem encerrou-se agora sobre si mesma. Perdeu sua transparência e sua função principal no domínio do saber. Nos séculos XVII e XVIII, ela era o desenrolar imediato e espontâneo das representações; era nela primeiramente que estas recebiam seus primeiros signos, recortavam e reagrupavam seus traços comuns, instauravam relações de identidade ou de atribuição; a linguagem era um conhecimento, e o conhecimento era, de pleno direito, um discurso. Em relação a todo conhecimento, encontrava-se ela, pois, numa situação fundamental: só se podiam conhecer as coisas do mundo passando por ela. Não porque fizesse parte do mundo numa imbricação ontológica (como no Renascimento), mas porque era o primeiro esboço de uma ordem nas representações do mundo; porque era a maneira inicial, inevitável, de representar as representações. Era nela que toda generalidade se formava. O conhecimento clássico era profundamente nominalista. A partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se um objeto do conhecimento

entre tantos outros: ao lado dos seres vivos, ao lado das riquezas e do valor, ao lado da história dos acontecimentos e dos homens. Comporta, talvez, conceitos próprios, mas as análises que incidem sobre ela são enraizadas no mesmo nível que todas as que concernem aos conhecimentos empíricos. Aquela relevância que permitia à *gramática geral* ser ao mesmo tempo *Lógica* e com ela entrecruzar-se, está, doravante, reduzida. Conhecer a linguagem não é mais aproximar-se o mais perto possível do próprio conhecimento, é tão-somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade.

Esse nivelamento da linguagem que a reduz ao puro estatuto de objeto acha-se, entretanto, compensado de três maneiras. Primeiro, pelo fato de ser ela uma mediação necessária para todo conhecimento científico que pretende manifestar-se como discurso. Ainda que seja ela própria disposta, desdobrada e analisada sob o olhar de uma ciência, ressurge sempre do lado do sujeito que conhece – desde que se trate, para ele, de enunciar o que sabe. Daí duas preocupações que foram constantes no século XIX. Uma consiste em querer neutralizar e como que polir a linguagem científica, a tal ponto que, desarmada de toda singularidade própria, purificada de seus acidentes e de suas impropriedades – como se não pertencessem à sua essência –, pudesse tornar-se o reflexo exato, o duplo meticuloso, o espelho sem nebulosidade de um conhecimento que, esse, não é verbal. É o sonho positivista de uma linguagem que se mantivesse ao nível do que se sabe: uma linguagem-quadro, como aquela, certamente, com que sonhava Cuvier, quando atribuía à ciência o projeto de ser uma "cópia" da natureza; em face das coisas, o discurso científico seria seu "quadro"; mas quadro tem aqui um sentido fundamentalmente diferente daquele que tinha no

século XVIII; tratava-se então de repartir a natureza por uma tabela constante de identidades e de diferenças, para a qual a linguagem oferecia um *crivo* primeiro, aproximativo e retificável; agora a linguagem é quadro, mas no sentido de que, desprendida dessa trama que lhe dá um papel imediatamente classificador, mantém-se a certa distância da natureza, para cativá-la por sua própria docilidade e recolher finalmente seu retrato fiel[50]. A outra preocupação – inteiramente distinta da primeira, ainda que lhe seja correlativa – consistiu em buscar uma lógica independente das gramáticas, dos vocabulários, das formas sintéticas, das palavras: uma lógica que pudesse trazer à luz e utilizar as implicações universais do pensamento, mantendo-as ao abrigo das singularidades de uma linguagem constituída, em que poderiam ser mascaradas. Era necessário que uma lógica simbólica nascesse, com Boole, na mesma época em que as linguagens se tornavam objetos para a filologia: é que, malgrado as semelhanças de superfície e algumas analogias técnicas, não se tratava de constituir uma linguagem universal como na época clássica; mas sim de representar as formas e os encadeamentos do pensamento fora de qualquer linguagem; visto que esta se tornava objeto de ciências, era preciso inventar uma língua que fosse antes simbolismo que linguagem e que, por esse motivo, fosse transparente ao pensamento, no movimento mesmo que lhe permite conhecer. Poder-se-ia dizer, em certo sentido, que a *álgebra lógica* e as *línguas indo-européias* são dois produtos de dissociação da *gramática geral*: estas, mostrando o deslizar da linguagem para o lado do objeto conhecido, aquela, o movimento que a faz oscilar para o lado do ato de conhecer,

50. Cf. G. Cuvier. *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, p. 4.

despojando-a então de toda forma já constituída. Mas seria insuficiente enunciar o fato sob essa forma puramente negativa: ao nível arqueológico, as condições de possibilidade de uma lógica não-verbal e as de uma gramática histórica são as mesmas. Seu solo de positividade é idêntico.

A segunda compensação ao nivelamento da linguagem está no valor crítico que se emprestou ao seu estudo. Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se conhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências. As disposições gramaticais de uma língua são o *a priori* do que aí se pode enunciar. A verdade do discurso é burlada pela filologia. Daí esta necessidade de remontar das opiniões, das filosofias e talvez mesmo das ciências até as palavras que as tornaram possíveis e, mais além, até um pensamento cuja vivacidade não estaria ainda presa na rede das gramáticas. Compreende-se, assim, o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas da exegese. Esse reaparecimento deve-se ao fato de que a linguagem retomou a densidade enigmática que tinha no Renascimento. Mas não se tratará agora de reencontrar uma fala primeira que aí estivesse enterrada, mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas idéias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se enuncia. O primeiro livro do *Capital* é uma exegese do "valor"; Nietzsche

inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo. A filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso, tornou-se a forma moderna da crítica. Lá onde se tratava, no fim do século XVIII, de fixar os limites do conhecimento, buscar-se-á desarticular as sintaxes, romper as maneiras constringentes de falar, voltar as palavras para o lado de tudo o que se diz através delas e malgrado elas. Deus é talvez menos um além do saber que um certo aquém de nossas frases; e se o homem ocidental é inseparável dele, não é por uma propensão invencível a transpor as fronteiras da experiência, mas porque sua linguagem o fomenta sem cessar na sombra de suas leis: "Temo que jamais nos desembaracemos de Deus porque cremos ainda na gramática."[51] A interpretação, no século XVI, ia do mundo (coisas e textos ao mesmo tempo) à Palavra divina que nele se decifrava; a nossa, pelo menos a que se formou no século XIX, vai dos homens, de Deus, dos conhecimentos ou das quimeras às palavras que os tornam possíveis; e o que ela descobre não é a soberania de um discurso primeiro, é o fato de que nós somos, antes da mais íntima de nossas palavras, já dominados e perpassados pela linguagem. Estranho comentário a que se entrega a crítica moderna: pois que ele não vai da constatação de que há linguagem à descoberta daquilo que ela quer dizer, mas do desdobramento no discurso manifesto ao desvendamento da linguagem em seu ser bruto.

Os métodos de interpretação fazem face, pois, no pensamento moderno, às técnicas de formalização: aqueles, com

51. Nietzsche. *Le crépuscule des idoles.* Trad. francesa, 1911, p. 130.

a pretensão de fazer falar a linguagem por sob ela própria e o mais perto possível do que, sem ela, nela se diz; estas, com a pretensão de controlar toda linguagem eventual e de a vergar pela lei do que é possível dizer. Interpretar e formalizar tornaram-se as duas grandes formas de análise de nossa época: na verdade, não conhecemos outras. Mas conhecemos as relações entre a exegese e a formalização, somos capazes de as controlar e de as dominar? Pois, se a exegese nos conduz menos a um discurso primeiro que à existência nua de algo como uma linguagem, não será ela constrangida a dizer somente as formas puras da linguagem, antes mesmo que esta tenha tomado um sentido? Mas para formalizar aquilo que se supõe ser uma linguagem, não é preciso ter praticado um mínimo de exegese e interpretado ao menos todas essas figuras mudas como querendo dizer alguma coisa? Quanto à divisão entre a interpretação e a formalização, é verdade que ela hoje nos pressiona e nos domina. Mas não é bastante rigorosa, a bifurcação que ela delineia não se entranha suficientemente longe em nossa cultura, seus dois ramos são demasiado contemporâneos para que possamos dizer sequer que ela prescreve uma simples escolha ou que nos convida a optar entre o passado que acreditava no sentido e o presente (o futuro) que descobriu o significante. Trata-se, de fato, de duas técnicas correlativas, cujo solo comum de possibilidade é formado pelo ser da linguagem, tal como se constitui no limiar da idade moderna. A relevância crítica da linguagem, que compensava seu nivelamento ao objeto, implicava que ela fosse reaproximada, ao mesmo tempo, de um ato de conhecer isento de toda fala, e daquilo que não se conhece em cada um de nossos discursos. Era necessário, ou torná-la transparente às formas do conhecimento, ou entranhá-la nos conteúdos do inconsciente. Isso explica bem a dupla marcha

do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente – em direção a Roussel e a Freud. E explica também as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções: tentativa por trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo de experiência, o sentido de ser, o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos. O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu *lugar-comum*.

Finalmente, a última das compensações ao nivelamento da linguagem, a mais importante, a mais inesperada também, é o aparecimento da literatura. Da literatura como tal, pois, desde Dante, desde Homero, existiu realmente, no mundo ocidental, uma forma de linguagem que nós, agora, denominamos "literatura". Mas a palavra é de recente data, como recente é também em nossa cultura o isolamento de uma linguagem singular, cuja modalidade própria é ser "literária". É que, no início do século XIX, na época em que a linguagem se entranhava na sua espessura de objeto e se deixava, de parte a parte, atravessar por um saber, ela se reconstituía alhures, sob uma forma independente, de difícil acesso, dobrada sobre o enigma de seu nascimento e inteiramente referida ao ato puro de escrever. A literatura é a contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras. Da revolta romântica contra um discurso imobilizado na sua cerimônia até a descoberta, por Mallarmé, da palavra em seu poder impotente, vê-se bem qual foi, no século XIX, a função da literatura em relação ao modo de ser moderno da lin-

guagem. Com base nesse jogo essencial, o restante é efeito: a literatura se distingue cada vez mais no discurso de idéias e se encerra numa intransitividade radical; destaca-se de todos os valores que podiam, na idade clássica, fazê-la circular (o gosto, o prazer, o natural, o verdadeiro) e faz nascer, no seu próprio espaço, tudo o que pode assegurar-lhe a denegação lúdica (o escandaloso, o feio, o impossível); rompe com toda definição de "gêneros" como formas ajustadas a uma ordem de representações e torna-se pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta; nessas condições, não lhe resta senão recurvar-se num perpétuo retorno sobre si, como se seu discurso não pudesse ter por conteúdo senão dizer sua própria forma: endereça-se a si como subjetividade escriturante, ou busca capturar, no movimento que a faz nascer, a essência de toda literatura; e assim todos os seus fios convergem para a mais fina ponta – singular, instantânea, e contudo absolutamente universal –, para o simples ato de escrever. No momento em que a linguagem, como palavra disseminada, se torna objeto de conhecimento, eis que reaparece sob uma modalidade estritamente oposta: silenciosa, cautelosa deposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor do seu ser.

CAPÍTULO IX
O HOMEM E SEUS DUPLOS

I. O retorno da linguagem

Com a literatura, com o retorno da exegese e a preocupação da formalização, com a constituição de uma filologia, em suma, com o reaparecimento da linguagem num pulular múltiplo, a ordem do pensamento clássico pode doravante apagar-se. Nessa data entra ela, para todo olhar futuro, numa região de sombra. Nem é de obscuridade que se deveria ainda falar, mas de uma luz um pouco confusa, falsamente evidente e que oculta mais do que manifesta: parece, com efeito, que conhecemos tudo de saber clássico, se compreendemos que é racionalista, que atribui, desde Galileu e Descartes, um privilégio absoluto à mecânica, que supõe uma organização geral da natureza, que admite uma possibilidade de análise bastante radical para descobrir o elemento ou a origem, mas que já pressente, através e apesar de todos esses conceitos de entendimento, o movimento da vida, a espessura da história e a desordem, difícil de dominar, da natureza. Mas reconhecer o pensamento clássico somente por esses sinais é desco-

nhecer-lhe a disposição fundamental; é negligenciar inteiramente a relação entre tais manifestações e o que as tornava possíveis. E como, afinal de contas (a não ser por uma técnica laboriosa e lenta), reencontrar a complexa relação das representações, das identidades, das ordens, das palavras, dos seres naturais, dos desejos e dos interesses, a partir do momento em que toda essa grande rede se desfez, em que as necessidades organizaram por si mesmas sua produção, em que os seres vivos se voltaram para as funções essenciais da vida, em que as palavras se carregaram com o peso de sua história material – em suma, a partir do momento em que as identidades da representação cessaram de manifestar, sem reticências nem reservas, a ordem dos seres? Todo o sistema dos crivos que analisava a seqüência das representações (tênue série temporal desenrolando-se no espírito dos homens) para fazê-la oscilar, para detê-la, desenvolvê-la e reparti-la num quadro permanente, todas essas querelas constituídas pelas palavras e pelo discurso, pelos caracteres e pela classificação, pelas equivalências e pela troca são agora abolidas a ponto de ser difícil reencontrar a maneira como esse conjunto pôde funcionar. A última "peça" que saltou – e cujo desaparecimento afastou de nós para sempre o pensamento clássico – é justamente o primeiro desses crivos: o discurso que assegurava o desdobramento inicial, espontâneo, ingênuo da representação em quadro. Desde o dia em que ele cessou de existir e de funcionar no interior da representação como sua ordenação primeira, o pensamento clássico cessou, no mesmo movimento, de nos ser diretamente acessível.

O limiar do classicismo para a modernidade (mas pouco importam as próprias palavras – digamos, de nossa pré-história para o que nos é ainda contemporâneo) foi definitivamente transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas. No começo do século XIX, elas encontraram sua velha, sua enigmática espessura; não, porém, para reintegrar a curva do mundo que as alojava no Renascimento, nem para se misturar às coisas num sistema circular de signos. Destacada da representação, a linguagem doravante não mais existe, e até hoje ainda, senão de um modo disperso: para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio. Essa dispersão impõe à linguagem, se não um privilégio, ao menos um destino que parece singular quando comparado ao do trabalho ou da vida. Quando o quadro da história natural foi dissociado, os seres vivos foram dispersados, mas reagrupados, ao contrário, em torno do enigma da vida; quando a análise das riquezas desapareceu, todos os processos econômicos se reagruparam em torno da produção e do que a tornava possível; em contrapartida, quando a unidade da gramática geral – o discurso – se dissipou, então a linguagem apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade, sem dúvida, não podia ser restaurada. Foi por essa razão, talvez, que a reflexão filosófica manteve-se durante muito tempo distanciada da linguagem. Enquanto buscava incansavelmente do lado da vida ou do trabalho alguma coisa que fosse seu objeto, ou seus modelos conceptuais, ou seu solo real e fundamental, só prestava à linguagem uma atenção marginal; pa-

ra ela, tratava-se sobretudo de afastar os obstáculos que a linguagem podia opor à sua tarefa; era necessário, por exemplo, liberar as palavras dos conteúdos silenciosos que as alienava, ou, ainda, tornar a linguagem flexível e como que interiormente fluida, a fim de que, liberta das espacializações do entendimento, pudesse restituir o movimento da vida e sua duração própria. A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem.

E eis que agora, nesse espaço filosófico-filológico que Nietzsche abriu para nós, a linguagem surge numa multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada. Aparecem então, como tantos projetos (quimeras, quem pode sabê-lo no momento?), os temas de uma formalização universal de todo discurso, ou os de uma exegese integral do mundo que seria ao mesmo tempo sua perfeita desmistificação, ou os de uma teoria geral dos signos; ou ainda o tema (que foi, sem dúvida, historicamente primeiro) de uma transformação sem resíduo, de uma reabsorção integral de todos os discursos numa única palavra, de todos os livros numa página, de todo o mundo num livro. A grande tarefa a que se votou Mallarmé, e até a morte, é a que nos domina agora; no seu balbucio, envolve todos os nossos esforços de hoje para reconduzir à coação de uma unidade talvez impossível o ser fragmentado da linguagem. O empenho de Mallarmé para encerrar todo discurso possível na frágil espessura da palavra, nessa tênue e material linha negra traçada a tinta sobre o papel, responde, no fundo, à questão que Nietzsche prescrevia à filosofia.

Para Nietzsche, não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros[1]. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne. A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário. Enquanto Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce homo* – Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo. É bem possível que todas as questões que atravessam atualmente nossa curiosidade (Que é linguagem? Que é um signo? O que é mudo no mundo, nos nossos gestos, em todo o brasão enigmático de nossas condutas, em nossos sonhos e em nossas doenças – tudo isso fala, e que linguagem sustenta, segundo que gramática? Tudo é significante, ou o que o é, e para quem, segundo que regras? Que relação há entre a linguagem e o ser, e é realmente ao ser que sempre se endereça a linguagem, pelo menos aquela que fala verdadeiramente? Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama "literatura"?) – é bem possível que todas essas questões se coloquem hoje na distância jamais superada entre a questão de Nietzsche e a resposta que lhe deu Mallarmé.

1. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, I, § 5.

Sabemos agora donde nos vêm essas questões. Elas tornaram-se possíveis pelo fato de que, no começo do século XIX, estando a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem achou-se como que fragmentado; mas elas se tornaram necessárias quando, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido, e violentamente, para a própria linguagem, para seu ser único e difícil. Toda a curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: que é a linguagem, como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude? Em certo sentido, essa questão toma o lugar daquelas que, no século XIX, concerniam à vida ou ao trabalho. Mas o estatuto dessa busca e de todas as questões que a diversificam não é perfeitamente claro. Dever-se-á pressentir aí o nascimento, menos ainda, o primeiro vislumbre no horizonte de um dia que mal se anuncia, mas em que já adivinhamos que o pensamento – esse pensamento que fala desde milênios sem saber o que é falar, nem mesmo que ele fala – vai recuperar-se por inteiro e iluminar-se de novo no fulgor do ser? Não é isso o que Nietzsche preparava quando, no interior de sua linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, com o Retorno, o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses? Ou será preciso admitir, muito simplesmente, que tantas questões sobre a linguagem não fazem mais que prosseguir e no máximo concluir esse acontecimento, cuja existência e cujos primeiros efeitos, desde o fim do século XVIII, a arqueologia nos en-sinou? O fracionamento da linguagem, contemporâneo de sua passagem à objetividade filológica, seria, então, apenas a conseqüência mais recentemente visível (porque a mais secreta e a mais fundamental) da ruptura da ordem clássica; esforçando-nos por dominar essa quebra e fazer aparecer a linguagem por inteiro, levaríamos a seu termo o que se passou antes de nós e sem nós, por volta do fim do século XVIII. Mas que seria, pois, esse acabamento? Pretendendo reconstituir a unidade perdida da linguagem, estar-se-ia indo até o fim de um pensamento que é o do século XIX, ou não se estaria indo em direção a formas que já são incompatíveis com ele? A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso. Reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente.

É verdade que a essas questões eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo o mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha aprendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.

II. O lugar do rei

Em tantas ignorâncias, em tantas interrogações permanecidas em suspenso, seria preciso, sem dúvida, deter-se: aí está fixado o fim do discurso, e o recomeço talvez do trabalho. Há ainda, no entanto, algumas palavras a dizer. Palavras cujo estatuto é, sem dúvida, difícil de justificar, pois se trata de introduzir no último instante e como que por um lance de teatro artificial, uma personagem que não figurara ainda no

grande jogo clássico das representações. Seria interessante encontrar a lei prévia desse jogo no quadro *Las meninas*, onde a representação é representada em cada um de seus momentos: pintor, palheta, grande superfície escura da tela virada, quadros pendurados na parede, espectadores que olham e que são, por sua vez, enquadrados por aqueles que os olham; enfim, no centro, no coração da representação, o mais próximo do que é essencial, o espelho que mostra o que é representado, mas como um reflexo tão longínquo, tão imerso num espaço irreal, tão estranho a todos os olhares que se voltam para outras partes, que não é mais do que a mais frágil reduplicação da representação. Todas as linhas interiores do quadro e sobretudo aquelas que vêm do reflexo central apontam para aquilo mesmo que é representado mas que está ausente. Ao mesmo tempo objeto – por ser o que o artista representado está em via de recopiar sobre a tela – e sujeito –, visto que o que o pintor tinha diante dos olhos ao se representar no seu trabalho era ele próprio, visto que os olhares figurados no quadro estão dirigidos para esse lugar fictício da personagem régia que é o lugar real do pintor, visto finalmente que o hóspede desse lugar ambíguo, onde se alternam, como que num pestanejar sem limite, o pintor e o soberano, é o espectador cujo olhar transforma o quadro num objeto, pura representação dessa ausência essencial. Ademais, essa ausência não é uma lacuna, salvo para o discurso que laboriosamente decompõe o quadro, pois ela não cessa jamais de ser habitada e de o ser realmente, como o provam a atenção do pintor representado, o respeito das personagens que o quadro figura, a presença da grande tela vista ao revés e nosso próprio olhar para quem esse quadro existe e para quem, do fundo do tempo, ele foi disposto.

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da "representação em quadro" –, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. Certamente poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. E se se insistir ainda, se se objetar que nenhuma época, porém, concedeu tanto à natureza humana, deu-lhe estatuto mais estável, mais definitivo, mais bem ofertado ao discurso – poder-se-á responder dizendo que o próprio conceito de natureza humana e a maneira como ele funcionava excluíam que houvesse uma ciência clássica do homem.

É preciso notar que, na *epistémê* clássica, as funções da "natureza" e da "natureza humana" opõem-se termo a termo: a natureza, pelo jogo de uma justaposição real e desordenada, faz surgir a diferença no contínuo ordenado dos seres; a natureza humana faz aparecer o idêntico na cadeia desorde-

nada das representações, e isso pelo jogo de uma exposição das imagens. Uma implica um desarranjo de uma história para a constituição das paisagens atuais; a outra implica a comparação de elementos inatuais que desfazem a trama de uma seqüência cronológica. Apesar dessa oposição, ou, antes, através dela, vê-se delinear-se a relação positiva entre a natureza e a natureza humana. Com efeito, elas lidam com elementos idênticos (o mesmo, o contínuo, a imperceptível diferença, a sucessão sem ruptura); ambas fazem aparecer, sobre uma trama ininterrupta, a possibilidade de uma análise geral que permite repartir identidades isoláveis e as visíveis diferenças, segundo um espaço em quadro e uma seqüência ordenada. Mas não o conseguem uma sem a outra, e é assim que se comunicam. Com efeito, pelo poder que tem de se reduplicar (na imaginação e na lembrança, e na atenção múltipla que compara), a cadeia das representações pode reencontrar, por sob a desordem da terra, a superfície sem ruptura dos seres; a memória, a princípio temerária e entregue aos caprichos das representações tais quais se oferecem, fixa-se, pouco a pouco, num quadro geral de tudo o que existe; o homem pode então fazer entrar o mundo na soberania de um discurso que tem o poder de representar sua representação. No ato de falar, ou, antes (mantendo-se o mais perto possível do que há de essencial para a experiência clássica da linguagem), no ato de *nomear*, a natureza humana, como dobra da representação sobre si mesma, transforma a seqüência linear dos pensamentos numa tabela constante de seres parcialmente diferentes: o discurso em que ela reduplica suas representações e as manifesta liga-a à natureza. Inversamente, a cadeia dos seres é ligada à natureza humana pelo jogo da natureza: visto que o mundo real, tal como se dá aos olhares, não é o desenrolar puro e simples da cadeia fundamental dos seres,

mas oferece-a em fragmentos misturados – repetidos e descontínuos –, a série das representações no espírito não é constrangida a seguir o caminho contínuo das diferenças imperceptíveis; nela os extremos se encontram, as mesmas coisas se dão várias vezes; os traços idênticos se superpõem na memória; as diferenças eclodem. Assim, a grande superfície indefinida e contínua imprime-se em caracteres distintos, em traços mais ou menos gerais, em marcas de identificação. E, por conseguinte, em palavras. A cadeia dos seres torna-se discurso, ligando-se assim à natureza humana e à série das representações.

Esse processo de comunicação entre a natureza e a natureza humana, a partir de duas funções opostas mas complementares, pois que não podem exercer-se uma sem a outra, traz consigo amplas conseqüências teóricas. Para o pensamento clássico, o homem não se aloja na natureza por intermédio dessa "natureza" regional, limitada e específica que lhe é concedida por direito de nascimento como a todos os outros seres. Se a natureza humana se imbrica com a natureza, é pelos mecanismos do saber e pelo seu funcionamento; ou, antes, na grande disposição da *epistémê* clássica, a natureza, a natureza humana e suas relações são momentos funcionais, definidos e previstos. E o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí nenhum lugar. Os temas modernos de um indivíduo que vive, fala e trabalha segundo as leis de uma economia, de uma filologia e de uma biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhecê-las e de colocá-las inteiramente à luz, todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das "ciências humanas" são excluídos pelo pensamento clás-

sico: não era possível naquele tempo que se erguesse, no limite do mundo, essa estatura estranha de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural.

Em contrapartida, no ponto de encontro entre a representação e o ser, lá onde se entrecruzam natureza e natureza humana – nesse lugar onde hoje cremos reconhecer a existência primeira, irrecusável e enigmática do homem – o que o pensamento clássico faz surgir é o poder do discurso. Isto é, da linguagem na medida em que ela representa – a linguagem que nomeia, que recorta, que combina, que articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras. Nesse papel, a linguagem transforma a seqüência das percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se justapõem; as coisas se reúnem e se articulam. A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir "quadro": quer fosse como discurso natural, recolhimento da verdade, descrição das coisas, *corpus* e conhecimentos exatos, ou dicionário enciclopédico. Ela só existe, portanto, para ser transparente; perdeu aquela consistência secreta que, no século XVI, lhe dava a espessura de uma palavra a decifrar e a imbricava com as coisas do mundo; não adquiriu ainda essa existência múltipla acerca da qual hoje nos interrogamos: na idade clássica, o discurso é essa necessidade translúcida através da qual passam a representação e os seres – quando os seres são representados ao olhar do espírito, quando a representação torna visíveis os seres em sua verdade. A possibilidade de conhecer as coisas e sua ordem passa, na experiência clássica, pela soberania das palavras: estas não são estritamente nem marcas a decifrar (como na época do Renascimento), nem instrumentos mais ou menos fiéis e domináveis (como na época do positivismo); formam, antes, a rede incolor a partir da qual os seres se manifestam e as representações se ordenam. Daí, sem dúvida, o fato de que a reflexão clássica sobre a linguagem, embora faça parte de uma disposição geral em que ela entra ao mesmo título que a análise das riquezas e a história natural, exerça, em relação a elas, um papel diretivo.

Mas a conseqüência essencial é que a linguagem clássica como *discurso comum* da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse "ciência do homem". Enquanto essa linguagem falou na cultura ocidental, não era possível que a existência humana fosse posta em questão por ela própria, pois o que nela se articulava eram a representação e o ser. O discurso que, no século XVII, ligou um ao outro o "Eu penso" e o "Eu sou" daquele que o efetivava – esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a essência mesma da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. A passagem do "Eu penso" ao "Eu sou" realizava-se sob a luz da evidência, no interior de um discurso cujo domínio e cujo funcionamento consistiam por inteiro em articular, um ao outro, o que se representa e o que é. Não há, pois, que objetar a essa passagem nem que o ser em geral não está contido no pensamento, nem que este ser singular tal como é designado pelo "Eu sou" não foi interrogado nem analisado por si próprio. Ou, antes, essas objeções podem realmente nascer e fazer valer seu direito, mas a partir de um discurso que é profundamente outro e que não tem por razão de ser o liame entre a representação e o ser; só uma problemática que contorne a representação poderá formular semelhantes obje-

ções. Mas, enquanto durou o discurso clássico, uma interrogação sobre o modo de ser implicado pelo *Cogito* não podia ser articulada.

III. A analítica da finitude

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, contudo, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação.

O motivo dessa presença nova, a modalidade que lhe é própria, a disposição singular da *epistémê* que a autoriza, a relação nova que através dela se estabelece entre as palavras, as coisas e sua ordem – tudo isso pode ser agora trazido à luz. Cuvier e seus contemporâneos haviam requerido à vida que ela mesma definisse, na profundidade de seu ser, as condições de possibilidade do ser vivo; do mesmo modo, Ricardo havia requerido ao trabalho as condições de possibilidade da troca, do lucro e da produção; os primeiros filólogos haviam buscado, na profundidade histórica das línguas, a possibilidade do discurso e da gramática. Por isso mesmo, a representação deixou de valer para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras, como seu lugar de origem e a sede primitiva de sua verdade; em relação a eles, ela nada mais é, doravante, que um efeito, seu acompanhante mais ou menos confuso numa consciência que os apreende e os restitui. A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de se fornecer representações, surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem. Em meio a todos eles, comprimido pelo círculo que formam, o homem é designado – bem mais, é requerido – por eles, já que é ele quem fala, já que é visto residindo entre os animais (e num lugar que não é somente privilegiado, mas ordenador do conjunto que eles formam: mesmo se não é concebido como termo da evolução, nele se reconhece a extremidade de uma longa série), já que, enfim, a relação entre as necessidades e os meios que ele possui para satisfazê-las é tal que ele é necessariamente princípio e meio de toda produção.

Mas essa imperiosa designação é ambígua. Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica – como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade; e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irredutível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-européia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível.

Na verdade, porém, essa primeira descoberta da finitude é instável; nada permite detê-la sobre si; e não se poderia supor que ela promete também esse mesmo infinito que ela recusa, segundo o sistema da atualidade? A evolução da espécie não está talvez concluída; as formas da produção e do trabalho não cessam de modificar-se e, talvez um dia, o homem não encontre mais no seu labor o princípio de sua alienação, nem nas suas necessidades a constante evocação de seus limites; e nada prova, tampouco, que ele não descobrirá

sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas. Anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite mas que talvez não seja sem esperança. No entanto, todos esses conteúdos, com o que encobrem e com o que também deixam apontar em direção aos confins do tempo, só têm positividade no espaço do saber, só se oferecem à tarefa de um conhecimento possível, se ligados inteiramente à finitude. Pois eles não estariam aí, nessa luz que os ilumina parcialmente, se o homem que se descobre através deles estivesse preso na abertura muda, noturna, imediata e feliz da vida animal; mas tampouco se dariam sob o ângulo agudo que os dissimula a partir deles próprios, se o homem pudesse percorrê-los por inteiro no clarão de um entendimento infinito. Mas, à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irredutível se articula contudo com o espaço das coisas; a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueados. Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude. Ora, esta não é a essência mais bem purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça. O modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever suas formas me são dados, fundamentalmente, por meu corpo; o modo de ser da produção, o peso de suas

determinações sobre minha existência me são dados pelo meu desejo; e o modo de ser da linguagem, todo o rastro da história que as palavras fazem luzir no instante em que são pronunciadas e, talvez, até num tempo mais imperceptível ainda, só me são dados ao longo da tênue cadeia de meu pensamento falante. No fundamento de todas as positividades empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.

Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição – da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental: a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positividades e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irredutível à filosofia clássica.

Dir-se-á talvez que não era preciso esperar o século XIX para que a idéia da finitude fosse trazida à luz. É verdade que ele talvez a tenha somente deslocado no espaço do pensamento, fazendo-a desempenhar um papel mais complexo, mais ambíguo, de contorno menos fácil: para o pensamento dos séculos XVII e XVIII, era sua finitude que constrangia o homem a viver uma existência animal, a trabalhar com o suor de seu rosto, a pensar com palavras opacas; era essa mesma finitude que o impedia de conhecer de modo absoluto os mecanismos de seu corpo, os meios de satisfazer suas necessidades, o método para pensar sem o perigoso auxílio de uma linguagem toda tramada de hábitos e de imaginações. Como inadequação ao infinito, o limite do homem explicava tanto a existência desses conteúdos empíricos quanto a impossibilidade de conhecê-los imediatamente. E, assim, a relação negativa com o infinito – quer fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vis-

ta singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão – dava-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que dela ele pode ter. Aquele limite fundava, num só movimento, mas sem retorno recíproco nem circularidade, a existência dos corpos, das necessidades e das palavras e a impossibilidade de dominá-los num conhecimento absoluto. A experiência que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita. Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas. Em outros termos, para o pensamento clássico, a finitude (como determinação positivamente constituída a partir do infinito) explica essas formas negativas que são o corpo, a necessidade, a linguagem, e o conhecimento limitado que deles se pode ter; para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho (que têm sua existência, sua historicidade e suas leis próprias) funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem. Enquanto esses conteúdos empíricos estivessem alojados no espaço da representação, uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida: com efeito, era realmente necessário que eles fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua ver-

dade no interior da representação; a idéia do infinito e a da sua determinação na finitude permitiam uma coisa e outra. Mas, quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil; a finitude não cessou mais de remeter a ela própria (da positividade dos conteúdos às limitações do conhecimento, e da positividade limitada deste ao saber limitado dos conteúdos). Então, todo o campo do pensamento ocidental foi invertido. Lá onde outrora havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas: metafísica de uma vida que converge para o homem, ainda que nele não se detenha; metafísica de um trabalho que libera o homem, de modo que o homem, em troca, possa dele liberar-se; metafísica de uma linguagem de que o homem pode reapropriar-se na consciência de sua própria cultura. De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arrojos metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural.

Mas o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no

pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem. Não se deveria contudo crer que ele surgiu de súbito no horizonte, impondo de maneira irruptiva e absolutamente embaraçosa para nossa reflexão, o fato brutal de seu corpo, de seu labor, de sua linguagem; não foi a miséria positiva do homem que reduziu violentamente a metafísica. Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia; quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra. Porém, mais fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma. Se é verdade, ao nível dos diferentes saberes, que a finitude é sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência, ao nível arqueológico, que descobre o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes, o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos os que o procederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno. O "humanismo" do Renascimento, o "racionalismo" dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem.

IV. O empírico e o transcendental

O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento. Mas a natureza humana dos empiristas não desempenhava, no século XVIII, o mesmo papel? De fato, o que então se analisava eram as propriedades e as formas da representação que permitiam o conhecimento em geral (é assim que Condillac definia as operações necessárias e suficientes para que a representação se desdobrasse em conhecimento: reminiscência, consciência de si, imaginação, memória); agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados. Para o movimento geral do pensamento moderno, pouco importa onde esses conteúdos se acham localizados: a questão não está em saber se foram buscados na introspecção ou em outras formas de análise. Pois o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*. Viu-se então aparecer duas espécies de análises: as que se alojaram no espaço do corpo e que, pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coi-

sas e ao organismo, funcionaram como uma espécie de estética transcendental; aí se descobria que o conhecimento tinha condições anatomofisiológicas, que ele se formava pouco a pouco na nervura do corpo, que nele tinha talvez uma sede privilegiada, que suas formas, em todo o caso, não podiam ser dissociadas das singularidades de seu funcionamento; em suma, que havia uma *natureza* do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia, ao mesmo tempo, ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos. Houve também as análises que, pelo estudo das ilusões da humanidade, mais ou menos antigas, mais ou menos difíceis de vencer, funcionaram como uma espécie de dialética transcendental; mostrava-se assim que o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas, que ele se formava no interior de relações tecidas entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou ali, em suma, que havia uma *história* do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas.

Ora, o que há de particular nessas análises é que não têm, ao que parece, necessidade alguma umas das outras; bem mais, podem dispensar todo recurso a uma analítica (ou a uma teoria do sujeito): elas pretendem poder repousar apenas sobre si mesmas, já que são os próprios conteúdos que funcionam como reflexão transcendental. Mas, de fato, a busca de uma natureza ou de uma história do conhecimento, no movimento em que ela restringe a dimensão própria da crítica aos conteúdos de um conhecimento empírico, supõe o uso de uma certa crítica. Crítica que não é o exercício de uma reflexão pura, mas o resultado de uma série de divisões mais ou menos obscuras. E, antes de tudo, divisões relativamente elucidadas, mesmo se arbitrárias: a que distingue o conhecimento rudimentar, imperfeito, mal equilibrado, nascente, daquele que se pode dizer, se não acabado, ao menos constituído em suas formas estáveis e definitivas (esta divisão torna possível o estudo das condições naturais do conhecimento); a que distingue a ilusão da verdade, a quimera ideológica da teoria científica (esta divisão torna possível o estudo das condições históricas do conhecimento); mas há uma divisão mais obscura e mais fundamental: é a da própria verdade; deve existir, com efeito, uma verdade que é da ordem do objeto – aquela que pouco a pouco se esforça, se forma, se equilibra e se manifesta através do corpo e dos rudimentos da percepção, aquela igualmente que se desenha à medida que as ilusões se dissipam e que a história se instaura num estatuto desalienado; mas deve existir também uma verdade que é da ordem do discurso – uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira. É o estatuto desse discurso verdadeiro que permanece ambíguo. Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental. Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir

daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições.

É por isso que o pensamento moderno não pôde evitar – e a partir justamente desse discurso ingênuo – a busca do lugar de um discurso que não fosse nem da ordem da redução nem da ordem da promessa: um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar a um e outro ao mesmo tempo; um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos; um discurso, em suma, que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse termo terceiro e intermediário em que se enraizariam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a da cultura. Um papel tão complexo, tão superdeterminado e tão necessário foi desempenhado, no pensamento moderno, pela análise do vivido. O vivido, com efeito, é o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; é também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro; ele estabelece, na verdade, comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da história, sob a condição, porém, de que o corpo e, através dele, a natureza sejam primeiramente dados na experiência de uma espacialidade irredutível, e de que a cultura, portadora de história, seja primeiramente experimentada no imediato das significações sedimentadas. Pode-se compreender perfeitamente que a análise do vivido se tenha instaurado, na reflexão moderna, como uma contestação radical do positivismo e da escatologia; que tenha tentado restaurar a dimensão esquecida do transcendental; que tenha pretendido conjurar o discurso ingênuo de uma verdade reduzida ao empírico, e o discurso profético que ingenuamente promete o advento à experiência de um homem, enfim. É também verdade que a análise do vivido não deixa de ser um discurso de natureza mista: endereça-se a uma camada específica mas ambígua, bastante concreta, para que se lha possa aplicar uma linguagem meticulosa e descritiva, e bastante recuada, entretanto, em relação à positividade das coisas, para que se possa, a partir daí, escapar a essa ingenuidade, contestá-la e buscar-lhe fundamentos. Ela procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida. Portanto, não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental. Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários, uns como outros – e uns aos outros – desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental.

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade,

antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe. Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais – mas, sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?

V. O "cogito" e o impensado

Se efetivamente o homem é, no mundo, o lugar de uma reduplicação empírico-transcendental, se deve ser essa figura paradoxal em que os conteúdos empíricos do conhecimento liberam, mas a partir de si, as condições que os tornaram

possíveis, o homem não se pode dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*; mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si. O homem é um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai, de uma parte dele mesmo que ele não reflete num *cogito*, ao ato de pensamento pelo qual a capta; e que, inversamente, vai desta pura captação ao atravancamento empírico, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao desvio das experiências que escapam a si mesmas, a todo o horizonte silencioso do que se dá na extensão movediça do não-pensamento. Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento – deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. É essa a razão pela qual a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não mais encontra o ponto de sua necessidade, como em Kant, na existência de uma ciência da natureza (à qual se opõem o combate perpétuo e a incerteza dos filósofos), mas na existência muda, prestes porém a falar e como que toda atravessada secretamente por um discurso virtual, desse não-conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si. A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força

encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis? – Quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana, pois que se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece.

A partir desse deslocamento da questão transcendental, o pensamento contemporâneo não podia evitar a reativação do tema do *cogito.* Não fora também a partir do erro, da ilusão, do sonho e da loucura, de todas as experiências do pensamento não-fundado que Descartes descobrira a impossibilidade de elas não serem pensamentos – de tal modo que o pensamento do mal-pensado, do não-verdadeiro, do quimérico, do puramente imaginário, aparecesse como lugar de possibilidade de todas essas experiências e primeira evidência irrecusável? Mas o *cogito* moderno é tão diferente do de Descartes quanto nossa reflexão transcendental está afastada da análise kantiana. É que, para Descartes, tratava-se de trazer à luz o pensamento como a forma mais geral de todos esses

pensamentos que são o erro ou a ilusão, de maneira a conjurar-lhes o perigo, com o risco de reencontrá-los no final de sua tentativa, de explicá-los e de propor então o método para evitá-los. No *cogito* moderno, trata-se, ao contrário, de deixar valer, na sua maior dimensão, a distância que, a um tempo, separa e religa o pensamento presente a si, com aquilo que, do pensamento, se enraíza no não-pensado; ele precisa (e é por isso que ele é menos uma evidência descoberta que uma tarefa incessante a ser sempre retomada) percorrer, reduplicar e reativar, sob uma forma explícita, a articulação do pensamento com o que nele, em torno dele, debaixo dele, não é pensamento, mas que nem por isso lhe é estranho, segundo uma irredutível, uma intransponível exterioridade. Sob essa forma, o *cogito* não será, portanto, a súbita descoberta iluminadora de que todo o pensamento é pensado, mas a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como pode ele *ser* sob as espécies do não-pensante. Ele não reconduz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até na nervura inerte do que não pensa.

Esse duplo movimento próprio ao *cogito* moderno explica por que nele o "Eu penso" não conduz à evidência do "Eu sou"; de fato, assim que o "Eu penso" se mostrou imbricado em toda uma espessura em que ele está quase presente, que ele anima mas à maneira ambígua de uma vigília sonolenta, não é mais possível fazer dele decorrer a afirmação de que "Eu sou": posso eu dizer, com efeito, que sou essa linguagem que falo e na qual meu pensamento desliza a ponto de nela encontrar o sistema de todas as suas possibilidades próprias, mas que, no entanto, só existe sob o peso de sedimentações que ele jamais será capaz de atualizar inteiramen-

te? Posso eu dizer que sou este trabalho que faço com minhas mãos, mas que me escapa não somente quando o concluo, mas antes mesmo de o haver encetado? Posso eu dizer que sou essa vida que sinto no fundo de mim, mas que me envolve tanto pelo tempo formidável que ela impulsiona consigo e que me eleva por um instante sobre sua crista, quanto pelo tempo iminente que me prescreve minha morte? Posso dizer tanto que sou quanto que não sou tudo isso; o *cogito* não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações em que o ser está em questão: que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou? Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do *cogito*, mas não é dado soberanamente nele e por ele? Qual é, pois, a relação e a difícil interdependência entre o ser e o pensamento? Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que "ele tem pensamento" e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado? Instaura-se uma forma de reflexão, bastante afastada do cartesianismo e da análise kantiana, em que está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, nessa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula.

Isso tem duas conseqüências. A primeira é negativa e de ordem puramente histórica. Pode parecer que a fenomenologia juntou, um ao outro, o tema cartesiano do *cogito* e o motivo transcendental que Kant extraíra da crítica de Hume; Husserl teria assim reanimado a vocação mais profunda da *ratio* ocidental, curvando-a sobre si mesma numa reflexão que seria radicalização da filosofia pura e fundamento da pos-

sibilidade de sua própria história. Na verdade, Husserl só pôde operar essa junção na medida em que a análise transcendental mudara seu ponto de aplicação (este é transportado da possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar), e em que o *cogito* modificara sua função (esta não é mais a de conduzir a uma existência apodítica, a partir de um pensamento que se afirma por toda a parte em que ele pensa, mas a de mostrar como pode o pensamento escapar a si mesmo e conduzir assim a uma interrogação múltipla e proliferante sobre o ser). A fenomenologia é, portanto, muito menos a retomada de uma velha destinação racional do Ocidente, que a atestação, bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémê* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX. Se a alguma coisa está ligada é à descoberta da vida, do trabalho e da linguagem; é também a essa figura nova que, sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos; é à interrogação sobre o modo de ser do homem e sobre sua relação com o impensado. É por isso que a fenomenologia – ainda que se tenha esboçado primeiramente através do antipsicologismo, ou, antes, na medida mesma em que, contra este, tenha feito ressurgir o problema do *a priori* e o motivo transcendental – jamais pôde conjurar o insidioso parentesco, a vizinhança ao mesmo tempo prometedora e ameaçante com as análises empíricas sobre o homem; é por isso também que, embora se tenha inaugurado por uma redução ao *cogito*, ela foi sempre conduzida a questões, *à* questão ontológica. Sob nossos olhos, o projeto fenomenológico não cessa de se resolver numa descrição do vivido que, queira ou não, é empírica, e uma ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do "Eu penso".

A outra conseqüência é positiva. Concerne à relação do homem com o impensado, ou, mais exatamente, ao seu apa-

recimento gêmeo na cultura ocidental. Tem-se facilmente a impressão de que, a partir do momento em que o homem se constituiu como uma figura positiva no campo do saber, o velho privilégio do conhecimento reflexivo, do pensamento que se pensa a si mesmo, não podia deixar de desaparecer; mas que era, por isso mesmo, dado a um pensamento objetivo percorrer o homem por inteiro – com o risco de nele descobrir o que precisamente jamais podia ser dado à sua reflexão nem mesmo à sua consciência: mecanismos obscuros, determinações sem figura, toda uma paisagem de sombra a que, direta ou indiretamente, se chamou inconsciente. Não é o inconsciente aquilo que se dá necessariamente ao pensamento científico que o homem aplica a si mesmo quando pára de se pensar na forma da reflexão? De fato, o inconsciente e, de maneira geral, as formas do impensado, não foram a recompensa oferecida a um saber positivo do homem. O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pôde desenhar-se como uma configuração na *epistémê*, sem que o pensamento simultaneamente descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzados com sua própria trama, uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso. O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. Esse terreno obscuro, que facilmente se interpreta como uma região abissal na natureza do homem, ou como uma fortaleza singularmente trancafiada de sua história, lhe está ligado de outro modo; é-lhe, ao mesmo tempo, exterior e indispensável: um pouco a sombra projetada do homem surgindo no saber; um pouco a mancha cega a partir da qual é possível conhecê-lo. Em todo o caso, o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX. Como, em suma, ele não passava de um duplo insistente, jamais foi refletido por ele próprio de um modo autônomo; daquilo de que ele era o Outro e a sombra, recebeu a forma complementar e o nome invertido; foi o *An sich* em face do *Für sich* na fenomenologia hegeliana; foi o *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado: de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade. É que esse duplo, por próximo que seja, é estranho, e o papel do pensamento, sua iniciativa própria, será aproximá-lo o mais perto possível de si mesmo; todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado – de refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido.

Na experiência moderna, a possibilidade de instaurar o homem num saber, o simples aparecimento dessa figura nova no campo da *epistémê*, implicam um imperativo que importuna interiormente o pensamento; pouco importa que ele se-

ja cunhado sob as formas de uma moral, de uma política, de um humanismo, de um dever de se incumbir do destino ocidental, ou da pura e simples consciência de realizar na história uma tarefa de funcionário; o essencial é que o pensamento seja, por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete. Ele põe em movimento, desde logo, aquilo que toca: não pode descobrir o impensado, ou ao menos ir em sua direção, sem logo aproximá-lo de si – ou talvez ainda, sem afastá-lo, sem que o ser do homem, em todo o caso, uma vez que ele se desenrola nessa distância, não se ache, por isso mesmo, alterado. Há aí alguma coisa profundamente ligada à nossa modernidade; afora as morais religiosas, o Ocidente só conheceu, sem dúvida, duas formas de ética: a antiga (sob a forma do estoicismo ou do epicurismo) articulava-se com a ordem do mundo e, descobrindo sua lei, podia deduzir o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade: mesmo o pensamento político do século XVIII pertence ainda a essa forma geral; a moderna, em contrapartida, não formula nenhuma moral, na medida em que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento para captar o impensado[2]; é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética. O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação. Deixemos falar aqueles que incitam o pensamento a sair de seu retiro e a formular suas escolhas; deixemos agir aqueles que querem, sem qualquer promessa e na ausência de virtude, constituir uma moral. Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois, desde o século XIX, o pensamento já "saiu" de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata, não pode impedir-se de liberar e de submeter. Antes mesmo de prescrever, de esforçar um futuro, de dizer o que é preciso fazer, antes mesmo de exortar ou somente alertar, o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam, por todos aqueles que o quiseram ignorar; mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam. Pode-se dizer que o ignoram, em seu profundo simplismo, aqueles que afirmam que não há filosofia sem escolha política, que todo pensamento é "progressista" ou "reacionário"? Sua inépcia está em crer que todo pensamento "exprime" a ideologia de uma classe; sua involuntária profundidade está em que apontam com o dedo o modo de ser moderno do pensamento. Superficialmente, pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua forma mais indecisa, a éticas ou a políticas; mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele.

2. Entre as duas, o momento kantiano constitui um ponto de juntura: é a descoberta de que o sujeito, enquanto racional, se dá a si mesmo sua própria lei que é a lei universal.

VI. O recuo e o retorno da origem

O último traço que caracteriza, ao mesmo tempo, o modo de ser do homem e a reflexão que a ele se dirige é a relação

com a origem. Relação muito diferente daquela que o pensamento clássico tentava estabelecer nas suas gêneses ideais. Reencontrar a origem, no século XVIII, era recolocar-se o mais perto possível da pura e simples reduplicação da representação: pensava-se a economia a partir da troca, porque nesta as duas representações que cada um dos parceiros fazia de sua propriedade e da do outro eram equivalentes; oferecendo a satisfação de dois desejos quase idênticos, elas eram, em suma, "semelhantes". Pensava-se a ordem da natureza, antes de qualquer catástrofe, como um quadro onde os seres se sucederiam numa ordem tão cerrada e numa trama tão contínua que, de um ponto a outro dessa sucessão, dar-se-ia um deslocamento no interior de uma quase-identidade, e, de uma extremidade a outra, estar-se-ia sendo conduzido através da superfície lisa do "semelhante". Pensava-se a origem da linguagem como a transparência entre a representação de uma coisa e a representação do grito, do som, da mímica (da linguagem de ação) que a acompanhava. Enfim, a origem do conhecimento era buscada do lado dessa seqüência pura de representações – seqüência tão perfeita e tão linear que a segunda tinha substituído a primeira sem que se tomasse consciência disso, uma vez que ela não lhe era simultânea, que não era possível estabelecer entre as duas uma diferença e que não se podia experimentar a seguinte senão como "semelhante" à primeira; e somente quando aparecia uma sensação mais "semelhante" a uma precedente do que todas as outras, é que a reminiscência podia exercer-se, a imaginação representar novamente uma representação e o conhecimento firmar-se nessa reduplicação. Pouco importava que esse nascimento fosse considerado fictício ou real, que tivesse valor de hipótese explicativa ou de acontecimento histórico: na verdade, essas distinções só existem para nós; num pensamento para o qual o desenvolvimento cronológico se aloja no interior de um quadro, sobre o qual ele só constitui um percurso, o ponto de partida está simultaneamente fora do tempo real e dentro dele: ele é essa dobra primeira pela qual todos os acontecimentos históricos podem ter lugar.

No pensamento moderno, tal origem não é mais concebível: viu-se como o trabalho, a vida, a linguagem adquiriram sua historicidade própria, na qual estavam entranhadas: não podiam, portanto, jamais enunciar verdadeiramente sua origem, ainda que toda a sua história esteja interiormente como que apontada em direção a ela. Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha: como o vértice virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades fossem estreitadas até formarem não mais que um ponto de identidade, a impalpável figura do Mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si e de tornar-se outra.

O homem constituiu-se no começo do século XIX em correlação com essas historicidades, com todas essas coisas envolvidas sobre si mesmas e indicando, através de seu desdobramento, mas por suas leis próprias, a identidade inacessível de sua origem. Contudo, não é do mesmo modo que o homem tem relação com sua origem. É que, com efeito, o homem só se descobre ligado a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquiva; quando ele tenta definir-se como ser vivo, só descobre seu próprio começo sobre o fundo de uma vida que por sua vez começara bem antes dele; quando tenta se apreender como ser no trabalho, traz à luz as suas formas mais rudimentares somente no inte-

rior de um tempo e de um espaço humanos já institucionalizados, já dominados pela sociedade; e quando tenta definir sua essência de sujeito falante, aquém de toda língua efetivamente constituída, jamais encontra senão a possibilidade da linguagem já desdobrada, e não o balbucio, a primeira palavra a partir da qual todas as línguas e a própria linguagem se tornaram possíveis. É sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. Esta, portanto, de modo algum é para ele o começo – uma espécie de primeira manhã da história a partir da qual se houvessem acumulado as aquisições ulteriores. A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem; deve ser procurada nessa dobra onde o homem trabalha com toda a ingenuidade um mundo laborado há milênios, vive, no frescor de sua existência única, recente e precária, uma vida que se entranha até as primeiras formações orgânicas, compõe em frases ainda não ditas (mesmo que gerações as tenham repetido) palavras mais velhas que toda memória. Nesse sentido, o nível do originário é, sem dúvida, para o homem, o que está mais próximo dele: essa superfície que ele percorre inocentemente, sempre pela primeira vez, e sobre a qual seus olhos, logo que se abrem, descobrem figuras tão jovens quanto seu olhar – figuras que, não mais que ele, não podem ter idade, mas por uma razão inversa: não porque sejam também sempre jovens, mas porque pertencem a um tempo que não tem nem as mesmas medidas, nem os mesmos fundamentos que ele. Mas essa tênue superfície do originário que margina toda a nossa existência e que jamais lhe é ausente (nem mesmo, e sobretudo, no instante da morte em que ela se descobre, ao contrário, como que a nu) não é o imediato de um nascimento;

está toda povoada por essas mediações complexas que, na sua história própria, o trabalho, a vida e a linguagem formaram e depositaram; de sorte que nesse simples contato, desde o primeiro objeto manipulado, desde a manifestação da mais simples necessidade até o arrojo da mais neutra palavra, são todos os intermediários de um tempo que o domina quase ao infinito, que o homem, sem o saber, reanima. Sem o saber; mas é preciso, na verdade, que o saiba de certa maneira, pois que é assim que os homens entram em comunicação e se acham na rede já entabulada da compreensão. E contudo esse saber é limitado, diagonal, parcial, porquanto cercado, de todos os lados, por uma imensa região de sombra onde o trabalho, a vida e a linguagem ocultam sua verdade (e sua própria origem) àqueles mesmos que falam, que existem e que laboram.

O originário, tal como, desde a *Fenomenologia do espírito*, o pensamento moderno não cessou de descrever, é, pois, bem diferente daquela gênese ideal que a idade clássica tentara reconstituir; mas é diferente também (conquanto lhe seja ligado por uma correlação fundamental) da origem que se desenha, numa espécie de além retrospectivo, através da historicidade dos seres. Longe de reconduzir, ou mesmo de apenas apontar em direção a um vértice real ou virtual de identidade, longe de indicar o momento do Mesmo em que a dispersão do Outro não se exerceu ainda, o originário no homem é aquilo que, desde o início, o articula com outra coisa que não ele próprio; é aquilo que introduz na sua experiência conteúdos e formas mais antigas do que ele e que ele não domina; é aquilo que, ligando-o a cronologias múltiplas, entrecruzadas, freqüentemente irredutíveis umas às outras, o dispersa através do tempo e o expõe em meio à duração das coisas. Paradoxalmente, o originário no homem não anuncia o tempo de seu nascimento, nem o núcleo mais antigo de sua

experiência: liga-o ao que não tem o mesmo tempo que ele; e nele libera tudo o que não lhe é contemporâneo; indica, sem cessar e numa proliferação sempre renovada, que as coisas começaram bem antes dele e que, por essa mesma razão, ninguém lhe poderia assinalar uma origem, a ele cuja experiência é inteiramente constituída e limitada por essas coisas. Ora, essa própria impossibilidade tem dois aspectos: significa, por um lado, que a origem das coisas está sempre recuada, já que remonta a um calendário onde o homem não figura; mas significa, por outro lado, que o homem, por oposição a essas coisas, de que o tempo deixa perceber o nascimento cintilante na sua espessura, é o ser sem origem, aquele "que não tem pátria nem data", aquele cujo nascimento jamais é acessível porque jamais teve "lugar". O que se anuncia no imediato do originário é, pois, que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência: em meio a todas as coisas que nascem no tempo e nele sem dúvida morrem, ele, separado de toda origem, já está aí. De sorte que é nele que as coisas (aquelas mesmas que o excedem) encontram seu começo: mais que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode reconstituir-se, a duração escoar, e as coisas, no momento que lhes é próprio, fazer seu aparecimento. Se, na ordem empírica, as coisas são sempre recuadas para ele, inapreensíveis em seu ponto zero, o homem se acha fundamentalmente em recuo em relação a esse recuo das coisas e é assim que elas podem, no imediato da experiência originária, fazer pesar sua sólida anterioridade.

Uma tarefa se apresenta então ao pensamento: a de contestar a origem das coisas, mas de contestá-la para fundá-la, reencontrando o modo pelo qual se constitui a possibilidade do tempo – essa origem sem origem nem começo a partir da

qual tudo pode nascer. Semelhante tarefa implica que seja posto em questão tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que se aloja no seu elemento móvel, de maneira que apareça a brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo. Este estaria então suspenso nesse pensamento que, contudo, não lhe escapa, já que nunca é contemporâneo da origem; mas essa suspensão teria o poder de abalar a relação recíproca entre a origem e o pensamento; o tempo giraria em torno de si e a origem, tendo-se tornado aquilo que o pensamento tem ainda que pensar e sempre de novo, lhe seria prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada. A origem é então o que está em via de voltar, a repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou. Assim, uma terceira vez, a origem se perfila através do tempo; mas desta feita é o recuo no futuro, a injunção que o pensamento recebe e se faz a si mesmo de avançar, passo a passo, em direção ao que não cessou de torná-lo possível, de espreitar adiante de si, sobre a linha sempre recuada de seu horizonte, a luz donde ele veio e donde profusamente advém.

No preciso momento em que lhe era possível denunciar como quimeras as gêneses descritas no século XVIII, o pensamento moderno instaurava uma problemática da origem muito complexa e muito intrincada; essa problemática serviu de fundamento à nossa experiência do tempo e é a partir dela que, desde o século XIX, nasceram todas as tentativas para retomar o que poderia ser, na ordem humana, o começo e o recomeço, o afastamento e a presença do início, o retorno e o fim. Com efeito, o pensamento moderno estabeleceu uma relação com a origem que era inversa para o homem e para as coisas: autorizava assim – mas frustrava de antemão

e guardava em face deles todo o seu poder de contestação – os esforços positivistas para inserir a cronologia do homem no interior da cronologia das coisas, de maneira que a unidade do tempo fosse restaurada e que a origem do homem não fosse nada mais que uma data, que uma dobra na série sucessiva dos seres (estabelecer essa origem, e com ela o aparecimento da cultura, a aurora das civilizações no movimento da evolução biológica); autorizava também o esforço inverso e complementar para alinhar, segundo a cronologia do homem, a experiência que ele tem das coisas, os conhecimentos que sobre elas adquiriu, as ciências que pôde assim constituir (de sorte que, se todos os começos do homem têm seu lugar no tempo das coisas, o tempo individual ou cultural do homem permite, numa gênese psicológica ou histórica, definir o momento em que as coisas encontram, pela primeira vez, o semblante de sua verdade); em cada um desses dois alinhamentos, a origem das coisas e a do homem se subordinam uma à outra; mas o simples fato de haver dois alinhamentos possíveis e irreconciliáveis indica a assimetria fundamental que caracteriza o pensamento moderno da origem. Ademais, esse pensamento faz advir, numa luz derradeira e como que numa claridade essencialmente reticente, uma certa camada do originário onde nenhuma origem na verdade estava presente, mas onde o tempo sem começo do homem manifestava para uma memória possível o tempo sem lembrança das coisas; daí uma dupla tentação: psicologizar todo conhecimento, qualquer que seja, e fazer da psicologia uma espécie de ciência geral de todas as ciências; ou, inversamente, descrever essa camada originária num estilo que escapa a todo positivismo, de maneira que se possa, a partir daí, inquietar a positividade de toda ciência e reivindicar contra ela o caráter fundamental, incontornável dessa experiência. Mas,

ao atribuir a si a tarefa de restituir o domínio do originário, o pensamento moderno aí logo descobre o recuo da origem; e se propõe paradoxalmente a avançar na direção em que esse recuo se realiza e não cessa de aprofundar-se; tenta fazê-lo aparecer do outro lado da experiência como aquilo que a sustenta por seu recuo mesmo, como aquilo que está o mais próximo possível da sua mais visível possibilidade, como aquilo que nela é iminente; e, se o recuo da origem se apresenta assim na sua maior clareza, não é a própria origem que se acha liberada e ascende até si mesma na dinastia de seu arcaísmo? É por isso que o pensamento moderno está votado inteiramente à grande preocupação do retorno, ao cuidado de recomeçar, a essa estranha inquietude, que lhe é própria, que o coloca no dever de repetir a repetição. Assim, de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza – totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar – curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emanara; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem – lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhnê* instalou a dominação de sua vontade; de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo; o extremo é então o mais próximo. Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas, quer resti-

tua o vazio da origem – aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação – de todo modo o que ela prescreve que se pense é algo como o "Mesmo": através do domínio do originário que articula a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade – nessa plenitude ou nesse nada que é ele mesmo –, a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível mas que forçam a pensar, e o ser naquilo mesmo que ele é.

E assim, nesta tarefa infinita de pensar a origem o mais perto e o mais longe de si, o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser – ou daquilo a partir do qual ele é; mas que está preso no interior de um poder que o dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lha promete numa iminência que será talvez sempre furtada; ora, esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas e incessantemente recomeçadas, pois então a origem seria efetivamente dada; esse poder é aquele de seu ser próprio. O tempo – mas esse tempo que é ele próprio – tanto o aparta da manhã donde ele emergiu quanto daquela que lhe é anunciada. Vê-se quanto esse tempo fundamental – esse tempo a partir do qual o tempo pode ser dado à experiência – é diferente daquele que vigorava na filosofia da representação: o tempo então dispersava a representação pois que lhe impunha a forma de uma sucessão linear; mas competia à representação restituir-se a si mesma na imaginação, reduplicar-se assim perfeitamente e dominar o tempo; a imagem permitia retomar o tempo integralmente, reapreender o que fora concedido à sucessão e construir um saber tão verdadeiro quanto o de um entendimento eterno. Na experiência moderna, ao contrário, o distanciamento da ori-

gem é mais fundamental do que toda experiência, porquanto é nela que a experiência cintila e manifesta sua positividade; é porque o homem não é contemporâneo de seu ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio. E reencontra-se aqui o tema inicial da finitude. Mas essa finitude, que era primeiramente anunciada pelo jugo das coisas sobre o homem – pelo fato de que ele era dominado pela vida, pela história, pela linguagem – aparece agora num nível mais fundamental: ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo.

Assim, redescobrindo a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno remata o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a *epistémê* ocidental se abalou no fim do século XVIII: o liame das positividades com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem. É na análise desse modo de ser, e não mais na da representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade do saber.

VII. O discurso e o ser do homem

Pode-se notar que estes quatro segmentos teóricos (análises da finitude, da repetição empírico-transcendental, do impensado e da origem) mantêm certa relação com os quatro domínios subordinados que, juntos, constituíam, na época clássica, a teoria geral da linguagem[3]. Relação que é, à primeira vista, de semelhança e de simetria. Deve-se lembrar

3. Cf. *supra*, p. 133.

que a teoria do *verbo* explicava como a linguagem podia transbordar para fora de si mesma e afirmar o ser – isto, num movimento que assegurava, em troca, o ser mesmo da linguagem, pois que esta só podia instaurar-se e abrir seu espaço lá onde já houvesse, ao menos sob uma forma secreta, o verbo "ser"; a análise da *finitude* explica, do mesmo modo, como o ser do homem se acha determinado por positividades que lhe são exteriores e que o ligam à espessura das coisas, e como, em troca, é o ser finito que dá a toda determinação a possibilidade de aparecer na sua verdade positiva. Enquanto a teoria da *articulação* mostrava de que maneira se podia fazer, num só movimento, o recorte das palavras e das coisas que elas representam, a análise da *reduplicação empírico-transcendental* mostra como se correspondem, numa oscilação indefinida, o que é dado na experiência e o que torna a experiência possível. A procura das *designações* primeiras da linguagem fazia brotar, no coração mais silencioso das palavras, das sílabas, dos próprios sons, uma representação adormecida que formava como que sua alma esquecida (e que era preciso fazer vir à luz, fazer falar e cantar novamente, para uma justeza maior do pensamento, para um mais maravilhoso poder da poesia); é de um modo análogo que, para a reflexão moderna, a espessura inerte do *impensado* é sempre habitada, de certa maneira, por um *cogito* e que esse pensamento adormecido no que não é pensamento deve ser novamente animado e dirigido à soberania do "eu penso". Enfim, havia na reflexão clássica sobre a linguagem uma teoria da *derivação*: ela mostrava como a linguagem, desde o início de sua história e talvez no instante de sua origem, no ponto mesmo em que ela se punha a falar, deslizava em seu próprio espaço, girava sobre si mesma, desviando-se de sua representação primeira, e só estabelecia suas palavras, mes-

mo as mais antigas, quando já desenroladas ao longo das figuras da retórica; a essa análise corresponde o esforço para pensar uma *origem* que já está sempre esquivada, para avançar nessa direção em que o ser do homem é sempre mantido em relação a si mesmo num afastamento e numa distância que o constituem.

Mas esse jogo de correspondências não deve iludir. Não se deve imaginar que a análise clássica do discurso se tenha prosseguido sem modificação através dos tempos, aplicando-se apenas a um novo objeto; que a força de algum peso histórico a tenha mantido em sua identidade, apesar de tantas mutações vizinhas. De fato, os quatro segmentos teóricos que desenhavam o espaço da gramática geral não se conservaram: dissociaram-se, mudaram de função e de nível, modificaram todo o seu domínio de validade quando, no final do século XVIII, a teoria da representação desapareceu. Durante a idade clássica, a gramática geral tinha por função mostrar como, no interior da cadeia sucessiva das representações, podia introduzir-se uma linguagem que, mesmo manifestando-se na linha simples e absolutamente tênue do discurso, supunha formas de simultaneidade (afirmação de existências e de coexistências; delimitação de coisas representadas e formação de generalidades; relação originária e indelével entre palavras e coisas; deslocamento de palavras em seu espaço retórico). Ao contrário, a análise do modo de ser do homem, tal como se desenvolveu desde o século XIX, não se aloja no interior de uma teoria da representação; sua tarefa é, muito pelo contrário, mostrar como é possível que as coisas em geral sejam dadas à representação, em que condições, sobre que solo, entre que limites elas podem aparecer numa positividade mais profunda do que os modos diversos da percepção; e o que então se descobre nessa coexistência do

homem e das coisas, através do grande desdobramento espacial aberto pela representação, é a finitude radical do homem, a dispersão que, a um tempo, o afasta da origem e lha promete, a distância incontornável do tempo. A analítica do homem não retoma, tal como fora constituída alhures e como a tradição lha negou, a análise do discurso. A presença ou ausência de uma teoria da representação, mais exatamente, o caráter primeiro ou a posição derivada dessa teoria modifica inteiramente o equilíbrio do sistema. Enquanto a representação é evidente, como elemento geral do pensamento, a teoria do discurso vale, ao mesmo tempo e num só movimento, como fundamento de toda gramática possível e como teoria do conhecimento. Mas, desde que desaparece o primado da representação, então a teoria do discurso se dissocia, e pode-se-lhe reencontrar a forma desencarnada e metamorfoseada em dois níveis. No nível empírico, os quatro segmentos constitutivos se reencontram, mas a função que exerciam é inteiramente invertida[4]: a antiga análise do privilégio do verbo, do seu poder de fazer sair o discurso de si mesmo e de enraizá-lo no ser da representação, foi substituída pela análise de uma estrutura gramatical interna que é imanente a cada língua e a constitui como um ser autônomo, portanto voltado sobre si mesmo; do mesmo modo, a teoria das flexões, a procura das leis de mutação própria das palavras substituem a análise da articulação comum às palavras e às coisas; a teoria do radical substituiu a análise da raiz representativa; enfim, descobriu-se o parentesco lateral das línguas lá onde se buscava a continuidade sem fronteira das derivações. Em outros termos, tudo o que havia funcionado na dimensão da relação entre as coisas (tais como são representadas) e das palavras (com seu valor representativo) achase retomado no interior da linguagem e incumbido de assegurar-lhe a legalidade interna. No nível dos fundamentos, reencontram-se ainda os quatro segmentos da teoria do discurso: como na idade clássica, eles servem de fato, nessa analítica nova do ser humano, para manifestar a relação com as coisas; mas, desta feita, a modificação é inversa à precedente; não se trata mais de situá-los num espaço interior à linguagem, mas de liberá-los do domínio da representação, no interior do qual eram assumidos, e de fazê-los atuar nessa dimensão da exterioridade em que o homem aparece como finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa e submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo.

4. Cf. *supra*, p. 311.

A análise clássica do discurso, a partir do momento em que não estava mais em continuidade com uma teoria da representação, achou-se como que fendida em duas: por um lado, ela investiu-se num conhecimento empírico das formas gramaticais; e, por outro, tornou-se uma analítica da finitude; mas nenhuma dessas duas translações pôde operar-se sem uma inversão total do funcionamento. Pode-se compreender agora, e até o fundo, a incompatibilidade que reina entre a existência do discurso clássico (apoiada na evidência não-questionada da representação) e a existência do homem, tal como é dada ao pensamento moderno (e com a reflexão antropológica que ela autoriza): alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser. Será nossa tarefa no porvir a de avançarmos em direção a um modo de pensamento, desco-

nhecido até o presente em nossa cultura, e que permitiria refletir ao mesmo tempo, sem descontinuidade nem contradição, sobre o ser do homem e sobre o ser da linguagem? E, nesse caso, é preciso conjurar, com as maiores precauções, tudo o que possa constituir retorno ingênuo à teoria clássica do discurso (retorno cuja tentação, é preciso dizê-lo, é tanto maior quanto mais estamos desarmados para pensar o ser cintilante mas abrupto da linguagem, ao passo que a velha teoria da representação está aí, toda constituída, a oferecer-nos um lugar onde esse ser poderá alojar-se e dissolver-se num puro funcionamento). Mas pode ser também que esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do homem; pode ser que haja aí como que uma indelével abertura (aquela em que justamente existimos e falamos), de tal forma que seria preciso rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem ou da significação que quisesse alcançar, manifestar e liberar o ser próprio do homem. É talvez aí que se enraíza a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na experiência mesma de uma reflexão futura. Pois nada nos pode dizer, de antemão, de que lado a via está aberta. A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento.

A mutação da análise do Discurso numa analítica da finitude tem, contudo, outra conseqüência. A teoria clássica do signo e da palavra devia mostrar como as representações, que se sucediam numa cadeia tão estreita e tão cerrada que as distinções aí não apareciam, e que eram, em suma, todas

semelhantes, podiam estender-se num quadro permanente de diferenças estáveis e de identidades limitadas; tratava-se de uma gênese da Diferença a partir da monotonia secretamente variada do Semelhante. A analítica da finitude tem um papel exatamente inverso: mostrando que o homem é determinado, trata-se, para ela, de manifestar que o fundamento dessas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais; ela deve manifestar também que os conteúdos da experiência são já suas próprias condições, que o pensamento freqüenta previamente o impensado que lhes escapa e cuja reapreensão é sua tarefa de sempre; ela mostra como essa origem de que jamais o homem é contemporâneo lhe é a um tempo retirada e dada ao modo da iminência; em suma, trata-se sempre, para ela, de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo. Passou-se assim de uma reflexão sobre a ordem das Diferenças (com a análise que ela supõe e essa ontologia do contínuo, essa exigência de um ser pleno, sem ruptura, desdobrado em sua perfeição, que supõem uma metafísica) a um pensamento do Mesmo, sempre a ser conquistado ao que lhe é contraditório: o que implica (além da ética de que se falou) uma dialética e essa forma de ontologia que, por não ter necessidade do contínuo, por não precisar refletir o ser senão nas suas formas limitadas ou no afastamento de sua distância, pode e deve dispensar a metafísica. Um jogo dialético e uma ontologia sem metafísica se interpelam e se correspondem mutuamente através do pensamento moderno e ao longo de toda a sua história: pois é um pensamento que não se encaminha mais em direção à formação jamais acabada da Diferença, mas ao desvelamento do Mesmo sempre por realizar. Ora, tal desvelamento não se dá sem o aparecimento simultâneo do Duplo, e essa distância, ínfima mas invencível, que reside no

"e" do recuo *e* do retorno, do pensamento *e* do impensado, do empírico *e* do transcendental, do que é da ordem da positividade *e* do que é da ordem dos fundamentos. A identidade separada de si mesma numa distância que lhe é, em certo sentido, interior, mas que, em outro, a constitui, a repetição que oferece o idêntico mas na forma do afastamento estão, sem dúvida, no coração desse pensamento moderno ao qual, apressadamente, se atribui a descoberta do tempo. De fato, se se prestar um pouco mais de atenção, percebe-se que o pensamento clássico reportava a possibilidade de espacializar as coisas em um quadro a essa propriedade da pura sucessão representativa de se interpelar a partir de si, de se reduplicar e de constituir uma simultaneidade a partir de um tempo contínuo: o tempo fundava o espaço. No pensamento moderno, o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância que escava o Mesmo, é o afastamento que o dispersa e o reúne nos dois extremos dele mesmo. É essa profunda espacialidade que permite ao pensamento moderno sempre pensar o tempo – conhecê-lo como sucessão, prometê-lo a si mesmo como acabamento, origem ou retorno.

VIII. O sono antropológico

A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em

qualquer outro lugar que não na soberania do "Eu penso". Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, "à sua custa": *Was ist der Mensch?*[5]

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. Por ela, constituiu-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna. A preocupação que ela tem com o homem e que reivindica não só nos seus discursos como ainda no seu *páthos*, o cuidado com que tenta defini-lo como ser vivo, indivíduo que trabalha ou sujeito falante, só para as boas almas assinalam o tempo de um reino humano que finalmente retorna; trata-se, de fato – o que é mais prosaico e menos moral – de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude. Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo conhecimento empírico, desde que concer-

5. Kant. *Logik. In*: *Werke*, ed. Cassirer, t. VIII, p. 343.

nente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade. A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem.

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância, de tal modo confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo seu próprio apoio com a agilidade e a inquietude de um pensamento radicalmente filosófico – para chamá-lo às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o "quadrilátero" antropológico. Sabe-se bem, em todo o caso, que todos os esforços para pensar de novo investem precisamente contra ele: seja porque se trate de atravessar o campo antropológico e, apartando-se dele a partir do que ele enuncia, reencontrar uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser; seja ainda porque, colocando fora de circuito, além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas do preconceito antropológico, se tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão. Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar.

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso.

CAPÍTULO X
AS CIÊNCIAS HUMANAS

I. O triedro dos saberes

O modo de ser do homem, tal como se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positividades, e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas. Esse fato – e não se trata aí da essência em geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento – esse fato é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a ser dado às "ciências humanas", a esse corpo de conhecimentos (mas mesmo esta palavra é talvez demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros ainda, a esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico.

A primeira coisa a constatar é que as ciências humanas não receberam por herança um certo domínio já delineado, dimensionado talvez em seu conjunto, mas não-desbravado, e que elas teriam por tarefa elaborar com conceitos enfim

científicos e métodos positivos; o século XVIII não lhes transmitiu, sob o nome de homem ou de natureza humana, um espaço circunscrito exteriormente, mas ainda vazio, que elas tivessem, em seguida, a tarefa de cobrir e analisar. O campo epistemológico que percorrem as ciências humanas não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho); e as ciências humanas não apareceram quando, sob o efeito de algum racionalismo premente, de algum problema científico não-resolvido, de algum interesse prático, decidiu-se fazer passar o homem (por bem ou por mal, e com maior ou menor êxito) para o campo dos objetos científicos – em cujo número, talvez, não esteja ainda provado que seja possível incluí-lo de modo absoluto; elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber. Certamente, não resta dúvida de que a emergência histórica de cada uma das ciências humanas tenha ocorrido por ocasião de um problema, de uma exigência, de um obstáculo de ordem teórica ou prática; por certo foram necessárias novas normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos para que, lentamente, no decurso do século XIX, a psicologia se constituísse como ciência; também foram necessárias, sem dúvida, as ameaças que, desde a Revolução, pesaram sobre os equilíbrios sociais e sobre aquele mesmo que instaurara a burguesia, para que aparecesse uma reflexão de tipo sociológico. Mas se essas referências podem bem explicar por que é que foi

realmente em tal circunstância determinada e para responder a tal questão precisa que essas ciências se articularam, sua possibilidade intrínseca, o fato nu de que, pela primeira vez, desde que existem seres humanos e que vivem em sociedade, o homem, isolado ou em grupo, se tenha tornado objeto de ciência – isso não pode ser considerado nem tratado como um fenômeno de opinião: é um acontecimento na ordem do saber.

E esse acontecimento produziu-se, por sua vez, numa redistribuição geral da *epistémê*: quando, abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojaram-se na profundeza específica da vida, as riquezas no surto progressivo das formas da produção, as palavras no devir das linguagens. Nessas condições, era necessário que o conhecimento do homem surgisse, com seu escopo científico, como contemporâneo e do mesmo veio que a biologia, a economia e a filologia, de tal sorte que nele se viu, muito naturalmente, um dos mais decisivos progressos realizados, na história da cultura européia, pela racionalidade empírica. Mas, como ao mesmo tempo a teoria geral da representação desaparecia e impunha-se, em contrapartida, a necessidade de interrogar o ser do homem como fundamento de todas as positividades, não podia deixar de produzir-se um desequilíbrio: o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas, que, sem cessar são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua

história, contra o "psicologismo", contra o "sociologismo", contra o "historicismo"; e a que institui o perpétuo debate entre a filosofia, que objeta às ciências humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas ciências humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia.

Mas, se todas essas constatações são necessárias, isso não quer dizer que se desenvolvem no elemento da pura contradição; sua existência, sua incansável repetição desde há mais de um século não indicam a permanência de um problema indefinidamente aberto; elas remetem a uma disposição epistemológica precisa e muito bem determinada na história. Na época clássica, desde o projeto de uma análise da representação até o tema da *máthêsis universalis*, o campo do saber era perfeitamente homogêneo: todo conhecimento, qualquer que fosse, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças e definia as diferenças pela instauração de uma ordem; isso era verdadeiro para as matemáticas, verdadeiro também para as *taxinomias* (no sentido lato) e para as ciências da natureza; mas igualmente verdadeiro para todos esses conhecimentos aproximativos, imperfeitos e em grande parte espontâneos, que atuam na construção do menor discurso ou nos processos cotidianos da troca; era verdadeiro, enfim, para o pensamento filosófico e para essas longas cadeias ordenadas que os ideólogos, não menos que Descartes ou Spinoza, ainda que de outro modo, pretenderam estabelecer a fim de conduzir necessariamente das idéias mais simples e mais evidentes até as verdades mais complexas. Mas, a partir do século XIX, o campo epistemológico se fragmenta ou, antes, explode em direções diferentes. Dificilmente se escapa ao prestígio das classificações e das hierarquias lineares à maneira de Comte; mas buscar alinhar todos os saberes modernos a partir das matemáticas é submeter ao ponto de vista único da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nessas condições de possibilidade que lhes dá, na história, a um tempo, seu objeto e sua forma.

Interrogado a esse nível arqueológico, o campo da *epistémê* moderna não se ordena conforme o ideal de uma matematização perfeita e não desenrola, a partir da pureza formal, uma longa seqüência de conhecimentos descendentes, cada vez mais carregados de empiricidade. Antes, deve-se representar o domínio da *epistémê* moderna com um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões. Numa delas, situar-se-iam as ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes ou verificadas; haveria, em outra dimensão, ciências (como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas) que procedem ao estabelecimento de relações entre elementos descontínuos mas análogos, de sorte que elas pudessem estabelecer entre eles relações causais e constantes de estrutura. Essas duas primeiras dimensões definem entre si um plano comum: aquele que pode aparecer, conforme o sentido em que é percorrido, como campo de aplicação das matemáticas a essas ciências empíricas, ou domínio do matematizável na lingüística, na biologia e na economia. Quanto à terceira dimensão, seria a da reflexão filosófica, que se desenvolve como pensamento do Mesmo; com a dimensão da lingüística, da biologia e da economia, ela delineia um plano comum: lá podem aparecer, e efetivamente apareceram, as diversas filosofias da vida, do homem alienado, das formas simbólicas (quando se transpõem para a filosofia os conceitos e os problemas que nasceram nos diferentes domínios empíricos); mas, lá também

apareceram, se se interrogar de um ponto de vista radicalmente filosófico o fundamento dessas empiricidades, ontologias regionais, que tentam definir o que são, em seu ser próprio, a vida, o trabalho e a linguagem; enfim, a dimensão filosófica define com a das disciplinas matemáticas um plano comum: o da formalização do pensamento.

Desse triedro epistemológico, as ciências humanas são excluídas, no sentido ao menos de que não podem ser encontradas em nenhuma das dimensões, nem à superfície de nenhum dos planos assim delineados. Mas, pode-se também dizer que elas são incluídas por ele, pois é no interstício desses saberes, mais exatamente no volume definido por suas três dimensões, que elas encontram seu lugar. Essa situação (menor num sentido, privilegiada noutro) coloca-as em relação com todas as outras formas de saber: têm o projeto, mais ou menos protelado, porém constante, de se conferirem ou, em todo o caso, de utilizarem, num nível ou noutro, uma formalização matemática; procedem segundo modelos ou conceitos tomados à biologia, à economia e às ciências da linguagem; endereçam-se, enfim, a esse modo de ser do homem que a filosofia busca pensar ao nível da finitude radical, enquanto elas pretendem percorrê-lo em suas manifestações empíricas. É talvez essa repartição nebulosa num espaço de três dimensões que torna as ciências humanas tão difíceis de situar, que confere sua irredutível precariedade à localização destas no domínio epistemológico, que as faz aparecer ao mesmo tempo como perigosas e em perigo. Perigosas, pois representam para todos os outros saberes como que um risco permanente: por certo, nem as ciências dedutivas, nem as ciências empíricas, nem a reflexão filosófica, desde que permaneçam na sua dimensão própria, arriscam-se a "passar" para as ciências humanas ou encarregar-se de sua impureza;

sabe-se, porém, que dificuldades por vezes encontra o estabelecimento desses planos intermediários que unem, umas às outras, as três dimensões do espaço epistemológico; é que o menor desvio em relação a esses planos rigorosos faz cair o pensamento no domínio investido pelas ciências humanas; daí o perigo do "psicologismo", ou do "sociologismo" – do que se poderia chamar, numa palavra, "antropologismo" – que se torna ameaçador desde que, por exemplo, não se reflita corretamente sobre as relações entre o pensamento e a formalização, ou desde que não se analisem convenientemente os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem. A "antropologização" é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber. Facilmente se acredita que o homem liberou-se de si mesmo, desde que descobriu que não estava nem no centro da criação, nem no núcleo do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim derradeiro da vida; mas, se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se já não reina no âmago do ser, as "ciências humanas" são perigosos intermediários no espaço do saber. Na verdade, porém, essa postura mesma as condena a uma instabilidade essencial. O que explica a dificuldade das "ciências humanas", sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é, como freqüentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes confere seu espaço.

II. A forma das ciências humanas

É preciso esboçar agora a forma dessa positividade. De ordinário, tenta-se defini-la em função das matemáticas: quer porque se busca aproximá-la o mais possível destas, fazendo o inventário de tudo o que nas ciências humanas é matematizável e supondo que tudo o que não é suscetível de semelhante formalização não recebeu ainda sua positividade científica; quer porque se tenta, ao contrário, distinguir com cuidado o domínio do matematizável e aquele outro que lhe seria irredutível, porque seria o lugar da interpretação, porque se lhes aplicariam sobretudo os métodos da compreensão, porque se acharia estreitado em torno do pólo clínico do saber. Semelhantes análises não são somente cansativas porque gastas, mas antes de tudo porque carecem de pertinência. Certamente, não há dúvida de que essa forma de saber empírico que se aplica ao homem (e que, para obedecer à convenção, pode-se ainda chamar de "ciências humanas" antes mesmo de saber em que sentido e dentro de que limites podem ser denominadas "ciências") tem relação com as matemáticas: como qualquer outro domínio do saber, elas podem, sob certas condições, servir-se do instrumental matemático; alguns de seus procedimentos, muitos dos seus resultados podem ser formalizados. É, seguramente, de primeira importância, conhecer esses instrumentos, poder praticar essas formalizações, definir os níveis em que podem ser efetuadas; é, sem dúvida, interessante para a história saber como Condorcet pôde aplicar o cálculo das probabilidades à política, como Fechner definiu a relação logarítmica entre o crescimento da sensação e o da excitação, como os psicólogos contemporâneos se servem da teoria da informação para compreender os fenômenos da aprendizagem. Mas, apesar da especificidade dos problemas colocados, é pouco provável que a relação com as matemáticas (as possibilidades de matematização, ou a resistência a todos os esforços de formalização) seja constitutiva das ciências humanas na sua positividade singular. E isso por duas razões: porque, no essencial, elas têm esses problemas em comum com muitas outras disciplinas (como a biologia, a genética) ainda que eles não sejam, aqui e lá, identicamente os mesmos; e sobretudo porque a análise arqueológica não descortinou, no *a priori* histórico das ciências humanas, uma forma nova das matemáticas ou um brusco avanço destas no domínio do humano, mas, sim, muito mais uma espécie de retraimento da *máthêsis*, uma dissociação de seu campo unitário e a liberação, em relação à ordem linear das menores diferenças possíveis, de organizações empíricas como a vida, a linguagem e o trabalho. Nesse sentido, o aparecimento do homem e a constituição das ciências humanas (ainda que sob a forma de um projeto) seriam correlativos de uma espécie de "des-matematização". Dir-se-á, sem dúvida, que essa dissociação de um saber concebido por inteiro como *máthêsis* não era um recuo das matemáticas, pela simples razão de que esse saber jamais conduzira (salvo em astronomia e sobre certos pontos de física) a uma matematização efetiva; ao desaparecer, ele antes liberava a natureza e todo o campo das empiricidades para uma aplicação, a cada instante limitado e controlado, das matemáticas; os primeiros grandes progressos da física matemática, as primeiras utilizações maciças do cálculo das probabilidades não datam do momento em que se renunciou a constituir imediatamente uma ciência geral das ordens não-quantificáveis? Com efeito, não se pode negar que a renúncia a uma *máthêsis* (ao menos provisoriamente) permitiu, em certos domínios do saber, suspender o obstáculo da qualidade, e apli-

car o instrumental matemático lá onde ele ainda não penetrara. Mas se, ao nível da física, a dissociação do projeto da *máthêsis* constitui uma única e mesma coisa com a descoberta de novas aplicações das matemáticas, o mesmo não ocorreu em todos os domínios: a biologia, por exemplo, além de uma ciência das ordens qualitativas, constituiu-se como análise das relações entre os órgãos e as funções, estudo das estruturas e dos equilíbrios, investigações sobre sua formação e seu desenvolvimento na história dos indivíduos ou das espécies; tudo isso não impediu que a biologia utilizasse as matemáticas e que estas pudessem aplicar-se à biologia bem mais amplamente que no passado. Todavia, não foi em sua relação com as matemáticas que a biologia assumiu sua autonomia e definiu sua positividade. O mesmo ocorreu com as ciências humanas: foi o retraimento da *máthêsis* e não o avanço das matemáticas que permitiu ao homem constituir-se como objeto de saber; foi o envolvimento do trabalho, da vida e da linguagem em torno deles próprios que prescreveu, do exterior, o aparecimento desse novo domínio; e é o aparecimento desse ser empírico-transcendental, desse ser cujo pensamento é indefinidamente tramado com o impensado, desse ser sempre separado de uma origem que lhe é prometida na imediatidade do retorno – é esse aparecimento que dá às ciências humanas sua feição singular. Também aí, como em outras disciplinas, pode ser que a aplicação das matemáticas tenha sido facilitada (e o seja cada vez mais) por todas as modificações que se produziram, no começo do século XIX, no saber ocidental. Imaginar, porém, que as ciências humanas definiram seu projeto mais radical e inauguraram sua história positiva no dia em que se pretendeu aplicar o cálculo das probabilidades aos fenômenos da opinião política e utilizar logaritmos para medir a intensidade crescente das sensações é tomar um contra-efeito de superfície pelo acontecimento fundamental.

Em outros termos, entre as três dimensões que abrem às ciências humanas seu espaço próprio e lhes facultam o volume em que elas tomam corpo, a das matemáticas é talvez a menos problemática; é com ela, em todo o caso, que as ciências humanas entretêm as relações mais claras, mais serenas e, de certo modo, mais transparentes: tanto mais que o recurso às matemáticas, sob uma forma ou outra, sempre foi a maneira mais simples de emprestar ao saber positivo sobre o homem um estilo, uma forma, uma justificação científica. Em contrapartida, as dificuldades mais fundamentais, as que permitem melhor definir o que são, em sua essência, as ciências humanas, alojam-se do lado das outras duas dimensões do saber: aquela em que se desenrola a analítica da finitude e aquela ao longo da qual se repartem as ciências empíricas que tomam por objeto a linguagem, a vida e o trabalho.

As ciências humanas, com efeito, endereçam-se ao homem, na medida em que ele vive, em que fala, em que produz. É como ser vivo que ele cresce, que tem funções e necessidades, que vê abrir-se um espaço cujas coordenadas móveis ele articula em si mesmo; de um modo geral, sua existência corporal fá-lo entrecruzar-se, de parte a parte, com o ser vivo; produzindo objetos e utensílios, trocando aquilo de que tem necessidade, organizando toda uma rede de circulação ao longo da qual perpassa o que ele pode consumir e em que ele próprio se acha definido como elemento de troca, aparece ele em sua existência imediatamente imbricado com os outros; enfim, porque tem uma linguagem, pode constituir para si todo um universo simbólico, em cujo interior se relaciona com seu passado, com coisas, com outrem, a partir do qual pode imediatamente construir alguma coisa com um sa-

ber (particularmente esse saber que tem de si mesmo e do qual as ciências humanas desenham uma das formas possíveis). Pode-se, portanto, fixar o lugar das ciências do homem nas vizinhanças, nas fronteiras imediatas e em toda a extensão dessas ciências em que se trata da vida, do trabalho e da linguagem. Não chegam estas justamente a se formar na época em que, pela primeira vez, o homem se oferece à possibilidade de um saber positivo? Contudo, nem a biologia, nem a economia, nem a filologia devem ser tomadas como as primeiras ciências humanas nem como as mais fundamentais. Isso se reconhece sem dificuldade no caso da biologia, que se dirige a muitos outros seres vivos além do homem; tem-se mais dificuldade em admiti-lo no caso da economia ou da filologia, que têm por domínio próprio e exclusivo atividades específicas do homem. Mas não se pergunta por que é que a biologia ou a fisiologia humanas, por que é que a anatomia dos centros corticais da linguagem não podem, de modo algum, ser consideradas como ciências do homem. É que o objeto destas últimas jamais se dá ao modo de ser de um funcionamento biológico (nem mesmo sob sua forma singular e como que a de seu prolongamento no homem); ele é antes seu reverso, sua marca no vazio; ele começa lá onde pára – não a ação ou os efeitos – mas o ser próprio desse funcionamento – lá onde se liberam representações, verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, perfeitamente conscientes ou embrenhadas na profundidade de alguma sonolência, observáveis direta ou indiretamente, oferecidas naquilo que o próprio homem enuncia ou detectáveis somente do exterior; a busca das ligações intracorticais entre os diferentes centros de integração da linguagem (auditivos, visuais, motores) não é da alçada das ciências humanas; mas estas encontrarão seu espaço de desempenho, desde que se interrogue esse espaço de palavras, essa presença ou esse esquecimento de seu sentido, essa distância entre o que se quer dizer e a articulação em que essa intenção é investida, coisas de que o sujeito talvez não tenha consciência, mas que não teriam nenhum modo de ser assinalável se esse mesmo sujeito não tivesse representações.

De um modo mais geral, o homem, para as ciências humanas, não é esse ser vivo que tem uma forma bem particular (uma fisiologia bastante especial e uma autonomia quase única); é esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida. Do mesmo modo, conquanto o homem seja a única espécie no mundo que trabalha, ao menos aquela em que a produção, a distribuição, o consumo dos bens assumiram tanta importância e receberam formas tão múltiplas e tão diferenciadas, nem por isso a economia é uma ciência humana. Dir-se-á talvez que esta, para definir leis que são contudo interiores aos mecanismos da produção (como o acúmulo do capital ou as relações entre as taxas dos salários e os custos de produção), recorre a comportamentos humanos e a uma representação que o fundamentam (o interesse, a busca do lucro máximo, a tendência para a poupança); mas, ao fazê-lo, ela utiliza as representações como requisito de um funcionamento (que passa, com efeito, por uma atividade humana explícita); em contrapartida, só haverá ciência do homem se nos dirigirmos à maneira como os indivíduos ou os grupos se representam seus parceiros na produção e na troca, o modo como esclarecem, ou ignoram, ou mascaram esse funcionamento e a posição que aí ocupam, a maneira como se representam a sociedade em que isso ocorre,

o modo como se sentem integrados a ela ou isolados, dependentes, submetidos ou livres; o objeto das ciências humanas não é esse homem que, desde a aurora do mundo, ou o primeiro grito de sua idade de ouro, está destinado ao trabalho; é esse ser que, do interior das formas da produção pelas quais toda a sua existência é comandada, forma a representação dessas necessidades, da sociedade pela qual, com a qual ou contra a qual as satisfaz, de sorte que, a partir daí, pode ele finalmente se dar a representação da própria economia. Quanto à linguagem, ocorre o mesmo: embora o homem seja, no mundo, o único ser que fala, não constitui ciência humana conhecer as mutações fonéticas, o parentesco das línguas, a lei dos desvios semânticos; em contrapartida, poder-se-á falar de ciência humana desde que se busque definir a maneira como os indivíduos ou os grupos se representam as palavras, utilizam sua forma e seu sentido, compõem discursos reais, mostram e escondem neles o que pensam, dizem, talvez à sua revelia, mais ou menos do que pretendem, deixam desses pensamentos, em todo o caso, uma massa de traços verbais que é preciso decifrar e restituir, tanto quanto possível, à sua vivacidade representativa. O objeto das ciências humanas não é, pois, a linguagem (falada, contudo, apenas pelos homens), mas, sim, esse ser que, do interior da linguagem pela qual está cercado, se representa, ao falar, o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e se dá, finalmente, a representação da própria linguagem.

Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As

ciências humanas ocupam, pois, essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem. Seria errôneo, portanto, fazer das ciências humanas o prolongamento, interiorizado na espécie humana, no seu organismo complexo, na sua conduta e na sua consciência, dos mecanismos biológicos; não menos errôneo colocar, no interior das ciências humanas, a ciência da economia e da linguagem (cuja irredutibilidade às ciências humanas é manifestada pelo esforço para constituir uma economia e uma lingüística puras). De fato, nem as ciências humanas estão no interior dessas ciências, nem as interiorizam, inclinando-as em direção à subjetividade do homem; se as retomam na dimensão da representação, é antes reassumindo-as em sua vertente exterior, deixando-as na sua opacidade, acolhendo como coisas os mecanismos e os funcionamentos que elas isolam, interrogando estes últimos não no que são, mas no que deixam de ser quando se abre o espaço da representação; e, a partir daí, elas mostram como pode nascer e desdobrar-se uma representação do que eles sejam. Elas reconduzem sub-repticiamente as ciências da vida, do trabalho e da linguagem, para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser. Mas aquilo que a analítica requer na interioridade ou ao menos na dependência profunda de um ser que não deve sua finitude senão a si mesmo, as ciências humanas o desenvolvem na exterioridade do conhecimento. É por isso que o específico das ciências humanas não é o direcionamento a certo conteúdo (esse objeto singular que é o ser humano); é muito mais um caráter puramente formal: o simples fato de estarem, em relação às ciências em que o ser

humano é dado como objeto (exclusivo para a economia e a filologia, ou parcial para a biologia), numa posição de reduplicação, e de que essa reduplicação possa valer *a fortiori* para elas mesmas.

Essa posição torna-se perceptível em dois níveis: as ciências humanas não tratam a vida, o trabalho e a linguagem do homem na maior transparência em que se podem dar, mas naquela camada de condutas, de comportamentos, de atitudes, de gestos já feitos, de frases já pronunciadas ou escritas, em cujo interior eles foram dados antecipadamente, numa primeira vez, àqueles que agem, se conduzem, trocam, trabalham e falam; em outro nível (é sempre a mesma propriedade formal, mas desenvolvida até o ponto extremo e mais raro), é sempre possível tratar, em estilo de ciências humanas (de psicologia, de sociologia, de história das culturas ou das idéias ou das ciências) o fato de haver para certos indivíduos ou certas sociedades alguma coisa como um saber especulativo da vida, da produção e da linguagem – em última análise, uma biologia, uma economia e uma filologia. Sem dúvida, isso é apenas a indicação de uma possibilidade que raramente é efetuada e que talvez não seja suscetível, ao nível das empiricidades, de oferecer uma grande riqueza; mas, o fato de que ela existe como distância eventual, como espaço de recuo dado às ciências humanas em relação àquilo mesmo donde elas vêm, o fato também de que esse jogo pode aplicar-se a elas próprias (podem-se sempre fazer as ciências humanas das ciências humanas, a psicologia da psicologia, a sociologia da sociologia etc.) bastam para mostrar sua singular configuração. Em relação à biologia, à economia, às ciências da linguagem, elas não estão, portanto, em carência de exatidão ou de rigor; estão antes, como ciências da reduplicação, numa posição "metaepistemológica". Ainda assim,

o prefixo não está talvez muito bem escolhido: pois só se fala de metalinguagem quando se trata de definir as regras de interpretação de uma linguagem primeira. Aqui as ciências humanas, quando reduplicam as ciências da linguagem, do trabalho e da vida, quando, na sua mais fina extremidade, se reduplicam a si mesmas, não visam a estabelecer um discurso formalizado: ao contrário, elas embrenham o homem que tomam por objeto no campo da finitude, da relatividade, da perspectiva – no campo da erosão indefinida do tempo. Talvez fosse melhor falar a seu propósito de posição "ana" ou "hipoepistemológica"; se libertássemos este último prefixo do que pode ter de pejorativo, ele explicaria sem dúvida as coisas: faria compreender que a invencível impressão de fluidez, de inexatidão, de imprecisão que deixam quase todas as ciências humanas não é senão o efeito de superfície daquilo que permite defini-las em sua positividade.

III. Os três modelos

Numa primeira abordagem, pode-se dizer que o domínio das ciências humanas é coberto por três "ciências" – ou, antes, por três regiões epistemológicas, todas subdivididas no interior de si mesmas e todas entrecruzadas umas com as outras; essas regiões são definidas pela tríplice relação das ciências humanas em geral com a biologia, a economia, a filologia. Poder-se-ia admitir assim que a "região psicológica" encontrou seu lugar lá onde o ser vivo, no prolongamento de suas funções, de seus esquemas neuromotores, de suas regulações fisiológicas, mas também na suspensão que os interrompe e os limita, se abre à possibilidade da representação; do mesmo modo, a "região sociológica" teria encontra-

do seu lugar lá onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante os quais ela é sustentada ou regulada; enfim naquela região onde reinam as leis e as formas de uma linguagem, mas onde, entretanto, elas permanecem à margem de si mesmas, permitindo ao homem fazer aí passar o jogo de suas representações, lá nascem o estudo das literaturas e dos mitos, a análise de todas as manifestações orais e de todos os documentos escritos, em suma, a análise dos vestígios verbais que uma cultura ou um indivíduo podem deixar de si mesmos. Essa repartição, ainda que muito sumária, não é certamente demasiado inexata. Ela deixa, porém, na íntegra, dois problemas fundamentais: um concerne à forma de positividade que é própria às ciências humanas (os conceitos em torno dos quais elas se organizam, o tipo de racionalidade ao qual se referem e pelo qual buscam constituir-se como saber); outro, à sua relação com a representação (e a este fato paradoxal de que, embora tendo lugar somente onde há representação, é a mecanismos, formas, processos inconscientes, é, em todo o caso, aos limites exteriores da consciência que elas se dirigem).

São bem conhecidos os debates a que deu lugar a busca de uma positividade específica no campo das ciências humanas: análise genética ou estrutural? explicação ou compreensão? recurso ao "inferior" ou manutenção da decifração ao nível da leitura? Na verdade, todas essas discussões teóricas não nasceram e não prosseguiram ao longo de toda a história das ciências humanas porque estas teriam que lidar com o homem como com um objeto tão complexo que não se teria podido encontrar em sua direção um modo de

acesso único, ou que se teria sido constrangido a utilizar vários alternadamente. De fato, essas discussões só puderam existir na medida em que a positividade das ciências humanas se apóia simultaneamente na transferência de três modelos distintos. Essa transferência não é, para as ciências humanas, um fenômeno marginal (uma espécie de estrutura de apoio, de desvio mediante uma inteligibilidade exterior, de confirmação no campo das ciências já constituídas); não é também um episódio limitado de sua história (uma crise de formação numa época em que eram ainda tão novas, que não podiam fixar por si próprias seus conceitos e suas leis). Trata-se de um fato indelével, que está ligado, para sempre, à sua disposição própria no espaço epistemológico. Convém, com efeito, distinguir duas espécies de modelos utilizados pelas ciências humanas (pondo à parte os modelos de formalização). Houve, por um lado – e ainda há freqüentemente – conceitos que são transportados a partir de outro domínio do conhecimento e que, perdendo então toda eficácia operatória, não desempenham mais que um papel de imagem (as metáforas organicistas na sociologia do século XIX; as metáforas energéticas em Janet; as metáforas geométricas e dinâmicas em Lewin). Mas há também os modelos constituintes que não são, para as ciências humanas, técnicas de formalização nem simples meios para, com o menor esforço, imaginar processos; eles permitem formar conjuntos de fenômenos como tantos "objetos" para um saber possível; asseguram sua ligação na empiricidade, mas os oferecem à experiência já ligados entre si. Desempenham o papel de "categorias" no saber singular das ciências humanas.

Esses modelos constituintes são tomados de empréstimo aos três domínios da biologia, da economia e do estudo da linguagem. É na superfície de projeção da biologia que o

homem aparece como um ser que tem *funções* – que recebe estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos, culturais), que responde a eles, que se adapta, evolui, submete-se às exigências do meio, harmoniza-se com as modificações que ele impõe, busca apagar os desequilíbrios, age segundo regularidades, tem, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar *normas* médias de ajustamento que lhe permitem exercer suas funções. Na superfície de projeção da economia, o homem aparece enquanto tem necessidades e desejos, enquanto busca satisfazê-los, enquanto, pois, tem interesses, visa a lucros, opõe-se a outros homens; em suma, ele aparece numa irredutível situação de *conflito*; a esses conflitos ele se esquiva, deles foge ou chega a dominá-los, a encontrar uma solução que apazigúe, ao menos em um nível e por algum tempo, sua contradição; instaura um conjunto de *regras* que são, ao mesmo tempo, limitação e dilatação do conflito. Enfim, na superfície de projeção da linguagem, as condutas do homem aparecem como querendo dizer alguma coisa; seus menores gestos, até em seus mecanismos involuntários e até em seus malogros, têm um *sentido*; e tudo o que ele deposita em torno de si, em matéria de objetos, de ritos, de hábitos, de discurso, toda a esteira de rastros que deixa atrás de si constitui um conjunto coerente e um *sistema* de signos. Assim, estes três pares, *função* e *norma*, *conflito* e *regra*, *significação* e *sistema*, cobrem, por completo, o domínio inteiro do conhecimento do homem.

Contudo, não se deve julgar que cada um desses pares de conceitos permanece localizado na superfície de projeção em que puderam nascer: a função e a norma não são conceitos psicológicos e exclusivamente tais; o conflito e a regra não têm uma aplicação limitada apenas ao domínio sociológico; a significação e o sistema não valem somente para os fenômenos mais ou menos aparentados à linguagem. Todos esses conceitos são retomados no volume comum das ciências humanas, valem em cada uma das regiões que ele envolve: daí se segue ser freqüentemente difícil fixar os limites, não só entre os objetos, mas também entre os métodos próprios à psicologia, à sociologia, à análise das literaturas e dos mitos. No entanto, pode-se dizer, de maneira global, que a psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de funções e de normas (funções e normas que se podem, de maneira secundária, interpretar a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos sistemas); a sociologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de regras e de conflitos (mas estes podem ser interpretados, e somos constantemente levados a interpretá-los secundariamente, quer a partir das funções, como se fossem indivíduos organicamente ligados a si mesmos, quer a partir de sistemas de significações, como se fossem textos escritos ou falados); enfim, o estudo das literaturas e dos mitos procede essencialmente de uma análise das significações e dos sistemas significantes, mas sabe-se bem que esta pode ser retomada em termos de coerência funcional ou de conflitos e de regras. É assim que todas as ciências humanas se entrecruzam e podem sempre interpretar-se umas às outras, que suas fronteiras se apagam, que as disciplinas intermediárias e mistas se multiplicam indefinidamente, que seu objeto próprio acaba mesmo por dissolver-se. Mas, qualquer que seja a natureza da análise e o domínio a que ela se aplica, tem-se um critério formal para saber o que é do nível da psicologia, da sociologia ou da análise das linguagens: é a escolha do modelo fundamental e a posição dos modelos secundários que permitem saber em que momento se "psicologiza" ou se "sociologiza" no estudo das literaturas e dos mitos, em que momento se faz,

em psicologia, decifração de textos ou análise sociológica. Mas essa superposição de modelos não é um defeito de método. Só há defeito se os modelos não forem ordenados e explicitamente articulados uns com os outros. Sabe-se com que precisão admirável se pôde conduzir o estudo das mitologias indo-européias utilizando, com base numa análise dos significantes e das significações, o modelo sociológico. Sabe-se, em contrapartida, a que trivialidades sincréticas conduziu o sempre medíocre empreendimento de fundar uma psicologia dita "clínica".

Quer seja ele fundado e dominado, quer se realize na confusão, esse entrecruzamento dos modelos constituintes explica as discussões dos métodos há pouco evocadas. Elas não têm sua origem e sua justificação numa complexidade por vezes contraditória que seria o caráter próprio do homem; mas, sim, no jogo de oposição que permite definir cada um dos três modelos em relação aos dois outros. Opor a gênese à estrutura é opor a função (em seu desenvolvimento, em suas operações progressivamente diversificadas, em suas adaptações adquiridas e equilibradas no tempo) ao sincronismo do conflito e da regra, da significação e do sistema; opor a análise pelo "inferior" à que se mantém ao nível de seu objeto é opor o conflito (como dado primeiro, arcaico, inscrito já nas necessidades fundamentais do homem) à função e à significação tais como se desdobram na sua realização própria; opor a compreensão à explicação é opor a técnica que permite decifrar um sentido a partir do sistema significante àquelas que permitem explicar um conflito com suas conseqüências, ou as formas e as deformações que pode assumir e sofrer uma função com seus órgãos. Mas é preciso ir mais longe. Sabe-se que, nas ciências humanas, o ponto de vista da descontinuidade (limiar entre a natureza e a cultura,

irredutibilidade mútua dos equilíbrios ou das soluções encontradas por cada sociedade ou cada indivíduo, ausência de formas intermediárias, inexistência de um *continuum* dado no espaço ou no tempo) se opõe ao ponto de vista da continuidade. A existência dessa oposição se explica pelo caráter bipolar dos modelos: a análise em estilo de continuidade apóia-se na permanência das funções (que se encontra desde o fundo da vida numa identidade que autoriza e enraíza as adaptações sucessivas), no encadeamento dos conflitos (ainda que assumam formas diversas, seu ruído de fundo não cessa jamais), na trama das significações (que se retomam umas às outras e constituem como que a superfície de um discurso); a análise das descontinuidades, ao contrário, procura antes fazer surgir a coerência interna dos sistemas significantes, a especificidade dos conjuntos de regras e o caráter de decisão que elas assumem em relação ao que deve ser regulado, a emergência da norma acima das oscilações funcionais.

Poder-se-ia talvez retraçar toda a história das ciências humanas desde o século XIX, a partir desses três modelos. Com efeito, eles cobriram todo o seu devir, pois que se pode seguir, há mais de um século, a dinastia de seus privilégios: primeiro, o reino do modelo biológico (o homem, sua psique, seu grupo, sua sociedade, a linguagem que ele fala existem, na época romântica, enquanto vivos e na medida em que de fato vivem; seu modo de ser é orgânico e é analisado em termos de função); depois vem o reino do modelo econômico (o homem e toda a sua atividade são o lugar de conflitos de que constituem, ao mesmo tempo, a expressão mais ou menos manifesta e a solução mais ou menos bem-sucedida); enfim – assim como Freud vem após Comte e Marx – começa o reino do modelo filológico (quando se trata de interpretar e de descobrir o sentido oculto) e lingüístico (quando se

trata de estruturar e de trazer à luz o sistema significante). Um amplo declive conduziu, pois, as ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos tirados da linguagem. Esse desvio, porém, foi duplicado por outro: aquele que fez recuar o primeiro termo de cada um dos pares constituintes (função, conflito, significação) e fez surgir com mais intensidade a importância do segundo (norma, regra, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil podem representar, quase igualmente, o momento em que se realizou a reversão em cada um dos modelos. Uma tal reversão tem duas séries de conseqüências notáveis: enquanto o ponto de vista da função prevalecia sobre o da norma (enquanto não era a partir da norma e do interior da atividade que a estabelece que se tentava compreender a realização da função), era então preciso realmente separar *de facto* os funcionamentos normais daqueles que não o eram; admitia-se, assim, uma psicologia patológica bem ao lado da normal, mas para ser como que sua imagem invertida (daí a importância do esquema jacksoniano da desintegração em Ribot ou Janet); admitia-se também uma patologia das sociedades (Durkheim), das formas irracionais e quase mórbidas de crenças (Lévy-Brühl, Blondel); do mesmo modo, enquanto o ponto de vista do conflito prevalecia sobre o da regra, supunha-se que certos conflitos não podiam ser superados, que os indivíduos e as sociedades corriam o risco de neles soçobrar; enfim, enquanto o ponto de vista da significação prevalecia sobre o do sistema, separava-se o significante e o não-significante, admitia-se que em certos domínios do comportamento humano ou do espaço social havia sentido e que em outros não. De maneira que as ciências humanas exerciam no seu próprio campo uma partilha essencial, estendiam-se sempre entre um pólo positivo e um pólo negativo, designavam sempre uma alteridade (e isso a partir da continuidade que elas analisavam). Ao contrário, quando a análise foi efetuada do ponto de vista da norma, da regra e do sistema, cada conjunto recebeu de si mesmo sua própria coerência e sua própria validade, não foi mais possível falar, mesmo a propósito dos doentes, de "consciência mórbida", mesmo a propósito de sociedades abandonadas pela história, de "mentalidades primitivas", mesmo a propósito de narrativas absurdas, de lendas aparentemente sem coerência, de "discursos não-significantes". Tudo pode ser pensado na ordem do sistema, da regra e da norma. Ao pluralizar-se – visto que os sistemas são isolados, que as regras formam conjuntos fechados e que as normas se estabelecem na sua autonomia – o campo das ciências humanas achou-se unificado: deixou, de imediato, de estar cindido segundo uma dicotomia de valores. E se se lembrar que Freud, mais que qualquer outro, aproximou o conhecimento do homem de seu modelo filológico e lingüístico, mas que foi também o primeiro a tentar apagar radicalmente a divisão entre o positivo e o negativo (o normal e o patológico, o compreensível e o incomunicável, o significante e o não-significante), compreende-se de que modo anuncia ele a passagem de uma análise em termos de funções, de conflitos e de significações para uma análise em termos de norma, de regras e de sistemas: e é assim que todo esse saber, em cujo interior a cultura ocidental se proveu, em um século, de uma certa imagem do homem, gira em torno da obra de Freud, sem contudo sair de sua disposição fundamental. Mas não é ainda aí – como se verá dentro em pouco – que está a importância mais decisiva da psicanálise.

Em todo o caso, essa passagem para o ponto de vista da norma, da regra e do sistema nos aproxima de um problema que foi deixado em suspenso: o do papel da representação

nas ciências humanas. Já podia parecer bem contestável encerrar estas últimas (para opô-las à biologia, à economia, à filologia) no espaço da representação; não se deveria já estimar que uma função pode exercer-se, um conflito desenvolver suas conseqüências, uma significação impor sua inteligibilidade sem passar pelo momento de uma consciência explícita? E agora não será preciso reconhecer que o que é específico da norma em relação à função que ela determina, da regra em relação ao conflito que ela rege, do sistema em relação à significação que ele torna possível está precisamente em não serem dados à consciência? Às duas vertentes históricas já isoladas não será preciso acrescentar uma terceira e dizer que, desde o século XIX, as ciências humanas não cessaram de aproximar-se dessa região do inconsciente onde a instância da representação é mantida em suspenso? De fato, a representação não é a consciência e nada prova que este trazer à luz elementos ou organizações que jamais são dados como tais à consciência faça as ciências humanas escaparem à lei da representação. Com efeito, o papel do conceito de significação é mostrar de que modo alguma coisa como uma linguagem, ainda que não se trate de um discurso explícito e mesmo que não seja desdobrada para uma consciência, pode, em geral, ser dada à representação; o papel do conceito complementar de sistema é mostrar de que modo a significação jamais é primeira e contemporânea de si mesma, mas sempre segunda e como que derivada em relação a um sistema que a precede, que constitui sua origem positiva, e que se dá, pouco a pouco, por fragmentos e perfis através dela; em relação à consciência de uma significação, o sistema é, na verdade, sempre inconsciente, pois que já estava lá, antes dela, pois que é nele que ela se aloja e a partir dele que ela se efetua; mas isso porque ele fica sempre prometido a uma

consciência futura que talvez jamais o totalizará. Em outras palavras, o par significação-sistema é o que assegura, a um tempo, a representabilidade da linguagem (como texto ou estrutura analisados pela filologia e pela lingüística) e a presença próxima mas recuada da origem (tal como é manifestada como modo de ser do homem pela analítica da finitude). Da mesma forma, a noção de conflito mostra de que modo a necessidade, o desejo ou o interesse, ainda que não sejam dados à consciência que os experimenta, podem tomar forma na representação; e o papel do conceito inverso de regra é mostrar de que modo a violência do conflito, a insistência aparentemente selvagem da necessidade, o infinito sem lei do desejo estão, de fato, já organizados por um impensado que não só lhes prescreve sua regra, mas também os torna possíveis a partir de uma regra. O par conflito-regra assegura a representabilidade da necessidade (dessa necessidade que a economia estuda como processo objetivo no trabalho e na produção) e a representabilidade desse impensado desvelado pela analítica da finitude. Enfim, o conceito de função tem por papel mostrar de que modo as estruturas da vida podem dar lugar à representação (ainda que não sejam conscientes), e o conceito de norma, de que modo a função se dá a si mesma suas próprias condições de possibilidades e os limites de seu exercício.

Compreende-se, assim, por que essas grandes categorias podem organizar todo o campo das ciências humanas: é que elas o atravessam de ponta a ponta, mantêm à distância, mas também reúnem as positividades empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (a partir das quais o homem historicamente destacou-se como figura de um saber possível) às formas da finitude que caracterizam o modo de ser do homem (tal como se constituiu a partir do dia em que a repre-

sentação cessou de definir o espaço geral do conhecimento). Essas categorias não são, pois, simples conceitos empíricos de uma bem grande generalidade; elas são, na verdade, aquilo a partir do qual o homem pode oferecer-se a um saber possível; elas percorrem todo o campo de sua possibilidade e o articulam fortemente com as duas dimensões que o delimitam.

Mas isso não é tudo: elas permitem a dissociação, característica de todo saber contemporâneo sobre o homem, entre a consciência e a representação. Definem a maneira como as empiricidades podem ser dadas à representação, mas sob uma forma que não está presente à consciência (a função, o conflito, a significação constituem, realmente, a maneira como a vida, a necessidade, a linguagem são reduplicadas na representação, mas sob uma forma que pode ser perfeitamente inconsciente); por outro lado, definem a maneira como a finitude fundamental pode ser dada à representação sob uma forma positiva e empírica, mas não transparente à consciência ingênua (nem a norma, nem a regra, nem o sistema são dados à experiência cotidiana: atravessam-na, dão lugar a consciências parciais, mas não podem ser inteiramente aclarados senão por um saber reflexivo). De sorte que as ciências humanas só falam no elemento do representável, mas segundo uma dimensão consciente-inconsciente, tanto mais acentuada quanto se tente trazer à luz a ordem dos sistemas, das regras e das normas. Tudo se passa como se a dicotomia do normal e do patológico tendesse a esvaecer-se em proveito da bipolaridade da consciência e do inconsciente.

Não se deve, pois, esquecer que a importância cada vez mais acentuada do inconsciente em nada compromete o primado da representação. Essa primazia, no entanto, levanta um importante problema. Agora que os saberes empíricos como os da vida, do trabalho e da linguagem escapam à sua lei, agora que se tenta definir fora de seu campo o modo de ser do homem, o que é a representação, senão um fenômeno de ordem empírica que se produz no homem e que se poderia analisar como tal? E se a representação se produz no homem, que diferença há entre ela e a consciência? Mas a representação não é simplesmente um objeto para as ciências humanas; ela é, como se acaba de ver, o próprio campo das ciências humanas, e em toda a sua extensão; é o suporte geral dessa forma de saber, aquilo a partir do qual ele é possível. Daí duas conseqüências. Uma é de ordem histórica: é o fato de que as ciências humanas, diferentemente das ciências empíricas desde o século XIX, e diferentemente do pensamento moderno, não puderam contornar o primado da representação; como todo o saber clássico, alojam-se nelas; porém não são, de modo algum, suas herdeiras ou sua continuação, pois toda a configuração do saber modificou-se, e elas só nasceram na medida em que apareceu, com o homem, um ser que não existia outrora no campo da *epistémê*. Entretanto, pode-se compreender por que cada vez que há a intenção de servir-se das ciências humanas para filosofar, verter para o espaço do pensamento aquilo que se pôde aprender lá onde o homem estava em questão, falseia-se a filosofia do século XVIII, na qual, todavia, o homem não tinha lugar; é que, ao estender para além de seus limites o domínio do saber do homem, estende-se igualmente para além dele o reino da representação e se está a instalar-se de novo numa filosofia de tipo clássico. A outra conseqüência é que as ciências humanas, ao tratarem do que é representação (sob uma forma consciente ou inconsciente) estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade. São, portanto, sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental.

Não cessam de exercer para consigo próprias uma retomada crítica. Vão do que é dado à representação ao que torna possível a representação, mas que é ainda uma representação. De maneira que elas buscam menos, como as outras ciências, generalizar-se ou precisar-se do que desmistificar-se sem cessar: passar de uma evidência imediata e não-controlada a formas menos transparentes, porém mais fundamentais. Esse percurso quase transcendental dá-se sempre sob a forma do desvelamento. É sempre desvelando que, por contragolpe, elas podem generalizar-se ou se refinar até pensarem os fenômenos individuais. No horizonte de toda ciência humana, há o projeto de reconduzir a consciência do homem às suas condições reais, de restituí-la aos conteúdos e às formas que a fizeram nascer e que nela se esquivam; é por isso que o problema do inconsciente – sua possibilidade, seu estatuto, seu modo de existência, os meios de conhecê-lo e de o trazer à luz – não é simplesmente um problema interior às ciências humanas e que elas encontrassem ao acaso de seus procedimentos; é um problema que é, afinal, co-extensivo à sua própria existência. Uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento do não-consciente é constitutiva de todas as ciências do homem.

Aí talvez se encontrasse o meio de demarcá-las no que elas têm de essencial. O que manifesta, em todo o caso, o específico das ciências humanas, vê-se bem que não é esse objeto privilegiado e singularmente nebuloso que é o homem. Pela simples razão de que não é o homem que as constitui e lhes oferece um domínio específico; mas, sim, é a disposição geral da *epistémê* que lhes dá lugar, as requer e as instaura – permitindo-lhes assim constituir o homem como seu objeto. Dir-se-á, pois, que há "ciência humana" não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se

analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos. Falar de "ciências do homem", em qualquer outro caso, é puro e simples abuso de linguagem. Avalia-se assim quão vãs e ociosas são todas as enfadonhas discussões para saber se tais conhecimentos podem ser ditos realmente científicos e a que condições deveriam sujeitar-se para vir a sê-lo. As "ciências do homem" fazem parte da *epistémê* moderna como a química ou a medicina ou alguma outra ciência; ou, ainda, como a gramática e a história natural faziam parte da *epistémê* clássica. Mas dizer que elas fazem parte do campo epistemológico significa somente que elas nele enraízam sua positividade, que nele encontram sua condição de existência, que não são, portanto, apenas ilusões, quimeras pseudocientíficas, motivadas ao nível das opiniões, dos interesses, das crenças, que elas não são aquilo a que outros dão o estranho nome de "ideologia". O que não quer dizer, porém, que por isso sejam ciências.

Se é verdade que toda ciência, qualquer que seja, quando interrogada ao nível arqueológico e quando se busca desenredar o solo de sua positividade, revela sempre a configuração epistemológica que a tornou possível, em contrapartida, toda configuração epistemológica, mesmo se perfeitamente demarcável em sua positividade, pode muito bem não ser uma ciência: nem por isso se reduz a uma impostura. É preciso distinguir, com cuidado, três coisas: há temas com pretensão científica que se podem encontrar ao nível das opiniões e que não fazem (ou não mais fazem) parte da rede epistemológica de uma cultura; a partir do século XVII, por exemplo, a magia natural cessou de pertencer à *epistémê* ocidental, mas prolongou-se por muito tempo no jogo das cren-

ças e das valorizações afetivas. Há, em seguida, as figuras epistemológicas cujo desenho, posição, funcionamento, podem ser restituídos em sua positividade por uma análise de tipo arqueológico; e, por sua vez, podem obedecer a duas organizações diferentes: umas apresentam caracteres de objetividade e de sistematicidade que permitem defini-las como ciências; outras não respondem a esses critérios, isto é, sua forma de coerência e sua relação com seu objeto são determinadas tão-somente por sua positividade. Estas últimas, conquanto não possuam os critérios formais de um conhecimento científico, pertencem, contudo, ao domínio positivo do saber. Seria, portanto, tão vão e injusto analisá-las como fenômenos de opinião, quanto confrontá-las, pela história ou pela crítica, com as formações propriamente científicas; mais absurdo ainda seria tratá-las como uma combinação que misturasse, segundo proporções variáveis, "elementos racionais" com outros que não o fossem. É preciso recolocá-las ao nível da positividade que as torna possíveis e determina necessariamente sua forma. A arqueologia tem, pois, para com elas, duas tarefas: determinar a maneira como elas se dispõem na *epistémê* em que se enraízam; mostrar também em que sua configuração é radicalmente diferente daquela das ciências no sentido estrito. Essa configuração que lhes é peculiar não deve ser tratada como um fenômeno negativo: não é a presença de um obstáculo, não é alguma deficiência interna que as fazem malograr no limiar das formas científicas. Elas constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, *outras* configurações do saber.

Já foram encontrados exemplos de tais configurações na gramática geral ou na teoria clássica do valor; tinham o mesmo solo de positividade que a matemática cartesiana, mas

não eram ciências, ao menos para a maioria daqueles que lhes eram contemporâneos. É o caso também do que se denomina hoje ciências humanas; elas desenham, quando se lhes faz a análise arqueológica, configurações perfeitamente positivas; mas, desde que se determinam essas configurações e a maneira como estão dispostas na *epistémê* moderna, compreende-se por que não podem ser ciências: o que as torna possíveis, com efeito, é uma certa situação de "vizinhança" em relação à biologia, à economia, à filologia (ou à lingüística); elas só existem na medida em que se alojam ao lado destas – ou antes, debaixo delas, no seu espaço de projeção. Com elas mantêm, entretanto, uma relação que é radicalmente diferente daquela que se pode estabelecer entre duas ciências "conexas" ou "afins": essa relação, com efeito, supõe a transferência de modelos exteriores na dimensão do inconsciente e da consciência e o refluxo da reflexão crítica em direção ao próprio lugar donde vêm esses modelos. Inútil, pois, dizer que as "ciências humanas" são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *epistémê* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo a ciências. Não é, pois, a irredutibilidade do homem, aquilo que se designa como sua invencível transcendência, nem mesmo sua complexidade demasiado grande que o impede de tornar-se objeto de ciência. A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto de *ciência*.

IV. A História

Falou-se das ciências humanas; falou-se destas grandes regiões que a psicologia, a sociologia, a análise das literaturas e das mitologias aproximadamente delimitam. Não se falou da História, embora seja a primeira e como que a mãe de todas as ciências do homem, embora seja tão velha talvez quanto a memória humana. Ou melhor, é por esta razão mesma que ela permaneceu até agora em silêncio. Com efeito, ela talvez não tenha lugar entre as ciências humanas nem ao lado delas: é provável que entretenha com elas uma relação estranha, indefinida, indelével e mais fundamental do que o seria uma relação de vizinhança num espaço comum.

É verdade que a História existiu bem antes da constituição das ciências humanas; desde os confins da idade grega, exerceu ela na cultura ocidental um certo número de funções maiores: memória, mito, transmissão da Palavra e do Exemplo, veículo da tradição, consciência crítica do presente, decifração do destino da humanidade, antecipação do futuro ou promessa de um retorno. O que caracterizava esta História – o que, ao menos, pode defini-la, em seus traços gerais, em oposição à nossa – é que, regulando o tempo dos humanos pelo devir do mundo (numa espécie de grande cronologia cósmica, como nos estóicos), ou, inversamente, estendendo até às menores parcelas da natureza o princípio e o movimento de uma destinação humana (um pouco à maneira da Providência cristã), concebia-se uma grande história plana, uniforme em cada um de seus pontos, que teria arrastado num mesmo fluir, numa mesma queda ou numa mesma ascensão, num mesmo ciclo, todos os homens e, com eles, as coisas, os animais, cada ser vivo ou inerte, e até os semblantes mais calmos da terra. Ora, é esta unidade que se achou fraturada,

no começo do século XIX, na grande reviravolta da *epistémê* ocidental: descobriu-se uma historicidade própria à natureza; definiu-se mesmo, para cada grande tipo do ser vivo, formas de ajustamento ao meio que iam permitir, em seguida, definir seu perfil de evolução; mais ainda, pôde-se mostrar que atividades tão singularmente humanas, como o trabalho ou a linguagem, detinham, em si mesmas, uma historicidade que não podia encontrar seu lugar na grande narrativa comum às coisas e aos homens; a produção tem modos de desenvolvimento, o capital, modos de acumulação, os preços, leis de oscilação e mudanças que não podem nem restringir-se às leis naturais nem reduzir-se à marcha geral da humanidade; do mesmo modo a linguagem modifica-se não tanto com as migrações, o comércio e as guerras, ao sabor do que sucede ao homem ou ao capricho do que ele pode inventar, mas, sim, sob condições que pertencem propriamente às formas fonéticas e gramaticais de que ela é constituída; e se se pôde dizer que as diversas linguagens nascem, vivem, perdem sua força envelhecendo e acabam por morrer, esta metáfora biológica não é feita para dissolver sua história num tempo que seria o da vida, mas, antes, para sublinhar que também elas têm leis internas de funcionamento e que sua cronologia se desenvolve segundo um tempo que decorre primeiramente da sua coerência singular.

Tende-se comumente a crer que o século XIX, por razões na maior parte políticas e sociais, dirigiu uma atenção mais aguda à história humana, que se abandonou a idéia de uma ordem ou de um plano contínuo do tempo, assim como a de um progresso ininterrupto, e que, pretendendo narrar sua própria ascensão, a burguesia encontrou, no calendário de sua vitória, a espessura histórica das instituições, o peso dos hábitos e das crenças, a violência das lutas, a alternância

dos sucessos e dos fracassos. E supõe-se que, a partir daí, estendeu-se a historicidade descoberta no homem aos objetos que ele fabricara, à linguagem que falava e, mais longe ainda, à vida. O estudo das economias, a história das literaturas e das gramáticas, enfim, a evolução do ser vivo, nada mais seriam que o efeito de difusão, em regiões do conhecimento cada vez mais longínquas, de uma historicidade descoberta primeiramente no homem. Na realidade, foi o contrário que se passou. As coisas receberam primeiro uma historicidade própria que as liberou deste espaço contínuo que lhes impunha a mesma cronologia que aos homens. De sorte que o homem se achou como que despojado do que constituía os conteúdos mais manifestos de sua História: a natureza não lhe fala mais da criação ou do fim do mundo, de sua dependência ou de seu próximo julgamento; ela só fala de um tempo natural; suas riquezas não mais lhe indicam a antiguidade ou o retorno próximo de uma idade de ouro; elas só falam das condições da produção que se modificam na História; a linguagem não traz mais as marcas de antes de Babel ou dos primeiros gritos que teriam ressoado na floresta; ela traz as armas de sua própria filiação. O ser humano não tem mais história: ou antes, porque fala, trabalha e vive, acha-se ele, em seu ser próprio, todo imbricado em histórias que não lhe são nem subordinadas nem homogêneas. Pela fragmentação do espaço onde se estendia continuamente o saber clássico, pelo enredamento de cada domínio assim liberado sobre seu próprio devir, o homem que aparece no começo do século XIX é "desistoricizado".

E os valores imaginários que o passado então assumiu, todo o halo lírico que cercara, nessa época, a consciência da história, a viva curiosidade pelos documentos ou os vestígios que o tempo pôde deixar atrás de si – tudo isso manifesta, na superfície, o fato nu de que o homem achou-se vazio de história, mas que já se entregava à tarefa de reencontrar, no fundo de si mesmo e em meio a todas as coisas que pudessem ainda lhe devolver sua imagem (as outras estando caladas e voltadas sobre si mesmas), uma historicidade que lhe estivesse ligada essencialmente. Essa historicidade, porém, é desde o início ambígua. Uma vez que o homem só se dá ao saber positivo na medida em que fala, trabalha e vive, poderá sua história ser outra coisa senão o nó inextrincável de tempos diferentes, que lhe são estranhos e que são heterogêneos uns em relação aos outros? Será a história do homem mais que uma espécie de modulação comum às mudanças nas condições de vida (climas, fecundidade do solo, modos de cultura, exploração das riquezas), às transformações da economia (e, por via de conseqüência, da sociedade e das instituições) e à sucessão das formas e dos usos da língua? Mas, então, o homem não é, ele próprio, histórico: uma vez que o tempo lhe vem de fora dele mesmo, ele não se constitui como sujeito da História senão pela superposição da história dos seres, da história das coisas, da história das palavras. Está submetido aos puros eventos dessas. Logo, porém, esta relação de simples passividade se inverte: pois o que fala na linguagem, o que trabalha e consome na economia, o que vive na vida humana é o próprio homem; e, por esse motivo, também ele tem direito a um devir tão positivo quanto o dos seres e das coisas, não menos autônomo – e talvez até mais fundamental: não é acaso uma historicidade própria ao homem e inscrita profundamente em seu ser que lhe permite adaptar-se como todo ser vivo e, também ele, evoluir (graças porém a instrumentos, a técnicas, a organizações que não pertencem a nenhum outro ser vivo), que lhe permite inventar formas de produção, estabilizar, prolongar

ou abreviar a validade das leis econômicas, pela consciência que delas tem e pelas instituições que organiza a partir delas ou em torno delas, que lhe permite, enfim, exercer sobre a linguagem, em cada uma das palavras que pronuncia, uma espécie de pressão interior constante que, insensivelmente, fá-lo deslizar sobre si mesmo em cada instante do tempo? Assim aparece, por trás da história das positividades, aquela, mais radical, do próprio homem. História que concerne agora ao ser mesmo do homem, pois que se evidencia que não somente ele "tem", em torno de si, "História", mas que ele mesmo é, em sua historicidade própria, aquilo pelo que se delineia uma história da vida humana, uma história da economia, uma história das linguagens. Haveria, pois, a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras. É justamente essa erosão primeira que o século XIX buscou na sua preocupação de tudo historicizar, de escrever, a propósito de cada coisa, uma história geral, de remontar incessantemente no tempo e de repor as coisas mais estáveis na liberação do tempo. Também aí, é preciso, sem dúvida, rever a maneira como se escreve tradicionalmente a história da História; tem-se o hábito de dizer que, com o século XIX, cessou a pura crônica dos acontecimentos, a simples memória de um passado povoado somente de indivíduos e de acidentes, e que se buscaram as leis gerais do devir. De fato, nenhuma história foi mais "explicativa", mais preocupada com leis gerais e com constantes que as da idade clássica – quando o mundo e o homem, num só movimento, se incorporavam numa história única. A partir do século XIX, o que vem à luz é uma forma nua da historicidade humana – o fato de que o homem enquanto tal está exposto ao acontecimento. Daí a preocupação, seja de encontrar leis para esta pura forma (e têm-se filosofias como as de Spengler), seja de defini-la a partir do fato de que o homem vive, de que o homem trabalha, de que o homem fala e pensa: e têm-se as interpretações da História a partir do homem considerado como espécie viva, ou a partir das leis da economia, ou a partir dos conjuntos culturais.

Em todo o caso, essa disposição da História no espaço epistemológico é de grande importância para sua relação com as ciências humanas. Uma vez que o homem histórico é o homem que vive, trabalha e fala, todo conteúdo da História, qualquer que seja, concerne à psicologia, à sociologia ou às ciências da linguagem. Mas, inversamente, uma vez que o ser humano se tornou, de ponta a ponta, histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento da História. E isto por duas razões: porque a psicologia, a sociologia, a filosofia, mesmo quando aplicadas a objetos – isto é, a homens – que lhe são contemporâneos, não visam jamais senão a cortes sincrônicos no interior de uma historicidade que os constitui e os atravessa; porque as formas assumidas sucessivamente pelas ciências humanas, a escolha que elas fazem de seu objeto, os métodos que lhes aplicam são dados pela História, incessantemente levados por ela e modificados a seu gosto. Quanto mais a História tenta ultrapassar seu próprio enraizamento histórico, quanto mais se esforça por atingir, para além da relatividade histórica de sua origem e de suas opções, a esfera da universalidade, tanto mais claramente traz ela os estigmas do seu nascimento histórico, tanto mais evidentemente aparece através dela a história de que ela mesma faz parte (e disso, também Spengler e todos os filósofos da história dão testemunho); inversamente, quanto mais ela aceita sua relatividade, quanto mais se entranha no

movimento que é comum a ela e ao que ela conta, tanto mais então ela tende à exigüidade da narrativa, e todo o conteúdo positivo que ela se conferia através das ciências humanas se dissipa.

A História forma, pois, para as ciências humanas, uma esfera de acolhimento ao mesmo tempo privilegiada e perigosa. A cada ciência do homem ela dá um fundo básico que a estabelece, lhe fixa um solo e como que uma pátria: ela determina a área cultural – o episódio cronológico, a inserção geográfica – em que se pode reconhecer, para este saber, sua validade; cerca-as, porém, com uma fronteira que as limita e, logo de início, arruína sua pretensão de valerem no elemento da universalidade. Desta maneira, ela revela que se o homem – antes mesmo de o saber – sempre esteve submetido às determinações que a psicologia, a sociologia, a análise das linguagens podem manifestar, nem por isso ele é o objeto intemporal de um saber que, pelo menos ao nível de seus direitos, seria, ele próprio, sem idade. Ainda quando evitam toda referência à história, as ciências humanas (e, a esse título, pode-se colocar a história entre elas) não fazem mais que pôr em relação um episódio cultural com outro (aquele a que elas se aplicam como ao objeto delas, e aquele em que se enraízam quanto à sua existência, seu modo de ser, seus métodos e seus conceitos); e se elas se aplicam à sua própria sincronia, é ao próprio homem que reportam o episódio cultural donde procedem. De sorte que o homem jamais aparece na sua positividade sem que esta seja logo limitada pelo ilimitado da História.

Vê-se reconstituir aqui um movimento análogo ao que animava interiormente todo o domínio das ciências do homem: tal como foi analisado acima, este movimento remetia perpetuamente das positividades que determinam o ser do

homem à finitude que faz aparecer estas mesmas positividades; de sorte que as próprias ciências eram arrastadas nesta grande oscilação, a qual, porém, elas, por sua vez, retomavam na forma de sua própria positividade, buscando ir, sem cessar, do consciente ao inconsciente. Ora, eis que, com a História, uma oscilação semelhante recomeça; desta feita, porém, ela não se exerce entre a positividade do homem tomado como objeto (e manifestado empiricamente pelo trabalho, a vida e a linguagem) e os limites radicais de seu ser; exerce-se entre os limites temporais que definem as formas singulares do trabalho, da vida e da linguagem, e a positividade histórica do sujeito que, pelo conhecimento, tem acesso a eles. Também agora, o sujeito e o objeto estão ligados num questionamento recíproco; mas, enquanto que antes este questionamento se fazia no interior mesmo do conhecimento positivo e pelo progressivo desvelamento do inconsciente pela consciência, agora ele se faz nos confins exteriores do objeto e do sujeito; ele designa a erosão a que ambos estão submetidos, a dispersão que os afasta um do outro, arrancando-os a uma positividade calma, enraizada e definitiva. Desvelando o inconsciente como seu objeto mais fundamental, as ciências humanas mostravam que havia sempre o que pensar ainda no que já era pensado ao nível manifesto; descobrindo a lei do tempo como limite externo das ciências humanas, a História mostra que tudo o que é pensado o será ainda por um pensamento que ainda não veio à luz. Mas talvez não tenhamos aqui, sob as formas concretas do inconsciente e da História, senão as duas faces dessa finitude que, descobrindo que era por si mesma seu próprio fundamento, fez aparecer, no século XIX, a figura do homem: uma finitude sem infinito é, sem dúvida, uma finitude que jamais tem fim, que está sempre em recuo em relação a si mesma, à

qual resta ainda alguma coisa para pensar no instante mesmo em que ela pensa, à qual resta sempre tempo para pensar de novo o que ela pensou.

No pensamento moderno, o historicismo e a analítica da finitude estão frente a frente. O historicismo é uma forma de fazer valer por ela mesma a perpétua relação crítica que se exerce entre a História e as ciências humanas. Mas ele a instaura somente ao nível das positividades: o conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, de sorte que o momento da finitude é dissolvido no jogo de uma relatividade à qual não é possível escapar e que vale, ela mesma, como um absoluto. Ser finito seria, muito simplesmente, ser tomado pelas leis de uma perspectiva que, ao mesmo tempo, permite uma certa apreensão – do tipo da percepção ou da compreensão – e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história; e, nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações: é por isto que o historicismo implica sempre uma filosofia ou, ao menos, uma certa metodologia da compreensão viva (no elemento da *Lebenswelt*), da comunicação inter-humana (sobre o fundo das organizações sociais) e da hermenêutica (como retomada, através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo segundo e primeiro, isto é, mais escondido porém mais fundamental). Com isto, as diferentes positividades formadas pela História e nela depositadas podem entrar em contato umas com as outras, envolverem-se à maneira de conhecimento, liberarem o conteúdo que nelas dormita; não são então os próprios limites que aparecem no seu rigor imperioso, mas totalidades

parciais, totalidades que se acham limitadas de fato, totalidades cujas fronteiras se podem, até certo ponto, alterar, mas que jamais se estenderão no espaço de uma análise definitiva e também jamais se elevarão até a totalidade absoluta. É por isto que a análise da finitude não cessa de reivindicar, contra o historicismo, a parte de que este descuidara: ela tem por projeto fazer surgir, no fundamento de todas as positividades e antes delas, a finitude que as torna possíveis; lá onde o historicismo buscava a possibilidade e a justificação de relações concretas entre totalidades limitadas, cujo modo de ser era dado, de antemão, pela vida, ou pelas formas sociais, ou pelas significações da linguagem, a analítica da finitude quer interrogar esta relação do ser humano com o ser que, designando a finitude, torna possíveis as positividades em seu modo de ser concreto.

V. Psicanálise, etnologia

A psicanálise e a etnologia ocupam, no nosso saber, um lugar privilegiado. Não certamente porque teriam, melhor que qualquer outra ciência humana, embasado sua positividade e realizado enfim o velho projeto de serem verdadeiramente científicas; antes porque, nos confins de todos os conhecimentos sobre o homem, elas formam seguramente um tesouro inesgotável de experiências e de conceitos, mas, sobretudo, um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pôde parecer adquirido. Ora, há para isto uma razão que tem a ver com o objeto que respectivamente cada uma se atribui, mas tem mais ainda a ver com a posição que ocupam e com a função que exercem no espaço geral da *epistémê*.

A psicanálise, com efeito, mantém-se o mais próximo possível desta função crítica acerca da qual se viu que era interior a todas as ciências humanas. Dando-se por tarefa fazer falar através da consciência o discurso do inconsciente, a psicanálise avança na direção desta região fundamental onde se travam as relações entre a representação e a finitude. Enquanto todas as ciências humanas só se dirigem ao inconsciente virando-lhe as costas, esperando que ele se desvele à medida que se faz, como que por recuos, a análise da consciência, já a psicanálise aponta diretamente para ele, de propósito deliberado – não em direção ao que deve explicitar-se pouco a pouco na iluminação progressiva do implícito, mas em direção ao que está aí e se furta, que existe com a solidez muda de uma coisa, de um texto fechado sobre si mesmo, ou de uma lacuna branca num texto visível e que assim se defende. Não há que supor que o empenho freudiano seja o componente de uma interpretação do sentido e de uma dinâmica da resistência ou da barreira; seguindo o mesmo caminho que as ciências humanas, mas com o olhar voltado em sentido contrário, a psicanálise se encaminha em direção ao momento – inacessível, por definição, a todo conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito ou de função – em que os conteúdos da consciência se articulam com, ou antes, ficam abertos para a finitude do homem. Isto quer dizer que, ao contrário das ciências humanas que, retrocedendo embora em direção ao inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável, a psicanálise avança para transpor a representação, extravasá-la do lado da finitude e fazer assim surgir, lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema, o fato nu de que pode haver sistema (portanto,

significação), regra (portanto, oposição), norma (portanto, função). E, nessa região onde a representação fica em suspenso, à margem dela mesma, aberta, de certo modo ao fechamento da finitude, desenham-se as três figuras pelas quais a vida, com suas funções e suas normas, vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do Desejo, as significações e os sistemas, numa lingüagem que é ao mesmo tempo Lei. Sabe-se como psicólogos e filósofos denominaram tudo isso: mitologia freudiana. Era realmente necessário que este empenho de Freud assim lhes parecesse; para um saber que se aloja no representável, aquilo que margeia e define, em direção ao exterior, a possibilidade mesma da representação não pode ser senão mitologia. Mas, quando se segue, no seu curso, o movimento da psicanálise, ou quando se percorre o espaço epistemológico em seu conjunto, vê-se bem que estas figuras – imaginárias, sem dúvida, para um olhar míope – são as próprias formas da finitude, tal como é analisada no pensamento moderno: não é a morte aquilo a partir de que o saber em geral é possível – de sorte tal que ela seria, do lado da psicanálise, a figura desta *reduplicação* empírico-transcendental que caracteriza na finitude o modo de ser do homem? Não é o desejo o que permanece sempre *impensado* no coração do pensamento? E esta Lei-Linguagem (ao mesmo tempo fala e sistema da fala) que a psicanálise se esforça por fazer falar, não é aquilo em que toda significação assume uma *origem* mais longínqua que ela mesma, mas também aquilo cujo retorno é prometido no ato mesmo da análise? É bem verdade que nem esta Morte, nem este Desejo, nem esta Lei podem jamais encontrar-se no interior do saber que percorre em sua positividade o domínio empírico do homem; mas a razão disto é que designam as condições de possibilidade de todo saber sobre o homem.

E precisamente quando esta linguagem se mostra em estado nu, mas se furta ao mesmo tempo para fora de toda significação como se fosse um grande sistema despótico e vazio, quando o Desejo reina em estado selvagem, como se o rigor de sua regra tivesse nivelado toda oposição, quando a Morte domina toda função psicológica e se mantém acima dela como sua norma única e devastadora – então reconhecemos a loucura em sua forma presente, a loucura tal como se dá à experiência moderna, como sua verdade e sua alteridade. Nessa figura empírica, e contudo estranha a (e em) tudo o que podemos experimentar, nossa consciência não encontra mais, como no século XVI, o vestígio de um outro mundo; ela não constata mais o vaguear da razão extraviada; ela vê surgir o que nos é perigosamente o mais próximo – como se subitamente se perfilasse, em relevo, o recôncavo mesmo de nossa existência; a finitude, a partir da qual nós somos, pensamos e sabemos, está subitamente diante de nós, existência a um tempo real e impossível, pensamento que não podemos pensar, objeto para nosso saber mas que a ele se furta sempre. É por isso que a psicanálise encontra nesta loucura por excelência – a que os psiquiatras chamam esquizofrenia – o seu íntimo, o seu mais invencível tormento: pois nesta loucura se dão, sob uma forma absolutamente manifesta e absolutamente retraída, as formas da finitude em direção à qual, de ordinário, ela avança indefinidamente (e no interminável), a partir do que lhe é voluntária-involuntariamente oferecido na linguagem do paciente. De sorte que a psicanálise "reconhece-se aí", quando é colocada diante destas mesmas psicoses às quais, no entanto (ou antes, por essa mesma razão) ela quase não tem acesso: como se a psicose expusesse numa iluminação cruel e oferecesse de um modo demasiado longínquo, mas justamente demasiado próximo, aquilo em cuja direção a análise deve lentamente caminhar.

Mas esta relação da psicanálise com o que torna possível todo saber em geral na ordem das ciências humanas tem ainda uma outra conseqüência. É que ela não pode desenvolver-se como puro conhecimento especulativo ou teoria geral do homem. Não pode atravessar o campo inteiro da representação, tentar contornar suas fronteiras, apontar para o mais fundamental, na forma de uma ciência empírica construída a partir de observações cuidadosas; essa travessia só pode ser feita no interior de uma prática em que não é apenas o conhecimento que se tem do homem que está empenhado, mas o próprio homem – o homem com essa Morte que age no seu sofrimento, esse Desejo que perdeu seu objeto e essa linguagem pela qual, através da qual se articula silenciosamente sua Lei. Todo saber analítico é, pois, invencivelmente ligado a uma prática, a este estrangulamento da relação entre dois indivíduos, em que um escuta a linguagem do outro, libertando assim seu desejo do objeto que ele perdeu (fazendo-o entender que o perdeu) e libertando-o da vizinhança sempre repetida da morte (fazendo-o entender que um dia morrerá). É por isso que nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia.

Assim como a psicanálise se coloca na dimensão do inconsciente (dessa animação crítica que inquieta interiormente todo o domínio das ciências humanas), a etnologia se coloca na da historicidade (desta perpétua oscilação que faz com que as ciências humanas sejam sempre contestadas, do exterior, por sua própria história). É sem dúvida difícil sustentar que a etnologia tem uma relação fundamental com a historicidade, já que ela é tradicionalmente o conhecimento dos povos sem história; em todo o caso, ela estuda nas cultu-

ras (ao mesmo tempo por escolha sistemática e por falta de documentos) antes as invariantes de estrutura que a sucessão dos acontecimentos. Suspende o longo discurso "cronológico" pelo qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma, para fazer surgir correlações sincrônicas em outras formas culturais. E, contudo, a própria etnologia só é possível a partir de uma certa situação, de um acontecimento absolutamente singular, em que se acham empenhadas a um tempo a nossa historicidade e a de todos os homens que podem constituir o objeto de uma etnologia (ficando entendido que podemos perfeitamente fazer a etnologia de nossa própria sociedade): a etnologia se enraíza, com efeito, numa possibilidade que pertence propriamente à história de nossa cultura, mais ainda, à sua relação fundamental com toda história, e que lhe permite ligar-se às outras culturas à maneira da pura teoria. Há uma certa posição da *ratio* ocidental que se constituiu na sua história e que funda a relação que ela pode ter com todas as outras sociedades, mesmo com aquela sociedade em que ela historicamente apareceu. Isto não quer dizer, evidentemente, que a situação colonizadora seja indispensável à etnologia: nem a hipnose, nem a alienação do doente na personagem fantasmática do médico são constitutivos da psicanálise; mas, assim como esta só pode desenvolver-se na violência calma de uma relação singular e da transferência que ela requer, do mesmo modo a etnologia só assume suas dimensões próprias na soberania histórica – sempre retida, mas sempre atual – do pensamento europeu e da relação que o pode confrontar com todas as outras culturas e com ele próprio.

Mas essa relação (na medida em que a etnologia não busca apagá-la, mas, ao contrário, escava-a, instalando-se definitivamente nela) não a encerra nos jogos circulares do

historicismo; coloca-a, antes, em posição de contornar seu perigo, invertendo o movimento que os faz nascer: com efeito, em vez de reportar os conteúdos empíricos, tais como a psicologia, a sociologia ou a análise das literaturas e dos mitos podem fazê-los aparecer, à positividade histórica do sujeito que os percebe, a etnologia coloca as formas singulares de cada cultura, as diferenças que a opõem às outras, os limites pelos quais se define e se fecha sobre sua própria coerência na dimensão em que se estabelecem suas relações com cada uma das três grandes positividades (a vida, a necessidade e o trabalho, a linguagem); assim, a etnologia mostra como se faz numa cultura a normalização das grandes funções biológicas, as regras que tornam possíveis ou obrigatórias todas as formas de troca, de produção e de consumo, os sistemas que se organizam em torno ou sobre o modelo das estruturas lingüísticas. A etnologia avança, pois, em direção à região onde as ciências humanas se articulam com aquela biologia, com aquela economia, com aquela filologia e aquela lingüística acerca das quais se viu de que altura as dominavam: é por isto que o problema geral de toda etnologia é exatamente aquele das relações (de continuidade ou de descontinuidade) entre a natureza e a cultura. Mas, neste tipo de interrogação, o problema da história se acha invertido: pois trata-se então de determinar, segundo os sistemas simbólicos utilizados, segundo as regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e estabelecidas, de que espécie de devir histórico cada cultura é suscetível; ela busca retomar, desde a raiz, o modo de historicidade que aí pode aparecer, as razões pelas quais a história aí será necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises. E assim se acha esclarecido o fundamento deste fluir histórico,

em cujo interior as diferentes ciências humanas assumem sua validade e podem ser aplicadas a uma dada cultura e numa dada região sincrônica.

A etnologia, como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; como a psicanálise, ela atravessa todo o campo desse saber num movimento que tende a atingir seus limites. Mas a psicanálise se serve da relação singular da transferência para descobrir, nos confins exteriores da representação, o Desejo, a Lei, a Morte que desenham, no extremo da linguagem e da prática analíticas, as figuras concretas da finitude; já a etnologia aloja-se no interior da relação singular que a *ratio* ocidental estabelece com todas as outras culturas; e, a partir daí, ela traça o contorno das representações que os homens, numa civilização, se podem dar de si mesmos, de sua vida, de suas necessidades, das significações depositadas em sua linguagem; e ela vê surgir, por trás destas representações, as normas a partir das quais os homens cumprem as funções da vida, mas repelindo sua pressão imediata, as regras através das quais experimentam e mantêm suas necessidades, os sistemas sobre cujo fundo toda significação lhes é dada. O privilégio da etnologia e da psicanálise, a razão de seu profundo parentesco e de sua simetria – não devem, pois, ser buscados numa certa preocupação que uma e outra teriam em penetrar o profundo enigma, a parte mais secreta da natureza humana; de fato, o que se espelha no espaço de seu discurso é muito mais o *a priori* histórico de todas as ciências humanas – as grandes cesuras, os sulcos, as partilhas que, na *epistémê* ocidental, desenharam o perfil do homem e o dispuseram para um saber possível. Era, portanto, muito necessário que ambas fossem ciências do inconsciente: não porque

atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência.

Pode-se compreender, a partir daí, um certo número de fatos decisivos. E, no primeiro plano, o seguinte: que a psicanálise e a etnologia não são tanto ciências humanas ao lado das outras, mas percorrem o domínio inteiro destas, o animam em toda a sua superfície, expandem por toda a parte seus conceitos, podem propor em todos os lugares seus métodos de decifração e suas interpretações. Nenhuma ciência humana pode assegurar-se de nada lhes dever, nem de ser totalmente independente do que elas puderam descobrir, nem estar certa de não depender delas de uma forma ou de outra. Porém seu desenvolvimento tem a particularidade de que por mais que pretendam ter um "alcance" quase universal, nem por isso se aproximam de um conceito geral do homem: em nenhum momento elas tendem a delimitar o que nele poderia haver de específico, de irredutível, de uniformemente válido em toda a parte onde ele é dado à experiência. A idéia de uma "antropologia psicanalítica", a idéia de uma "natureza humana" restituída pela etnologia não passam de pretensões piegas. Não apenas elas podem dispensar o conceito de homem, como ainda não podem passar por ele, pois se dirigem sempre ao que constitui seus limites exteriores. Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem. Não que se trate de reencontrá-lo melhor, mais puro e como que liberado; mas, sim, porque elas remontam em direção ao que fomenta sua positividade. Em relação às "ciências humanas", a psicanálise e a etnologia são antes "contraciências"; o que não quer dizer que sejam menos "racionais", ou "objetivas" que as outras, mas que elas

as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de "desfazer" esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade. Compreende-se, enfim, que psicanálise e etnologia sejam estabelecidas uma em face da outra, numa correlação fundamental: desde *Totem e tabu*, a instauração de um campo que lhes seria comum, a possibilidade de um discurso que poderia ir de uma à outra sem descontinuidade, a dupla articulação da história dos indivíduos com o inconsciente das culturas e da historicidade destas com o inconsciente dos indivíduos abrem, sem dúvida, os problemas mais gerais que se podem levantar a propósito do homem.

Adivinha-se o prestígio e a importância de uma etnologia que, em vez de se definir primeiramente, como o fez até então, pelo estudo das sociedades sem história, buscasse deliberadamente seu objeto do lado dos processos inconscientes que caracterizam o sistema de uma dada cultura; ela poria em jogo, assim, a relação da historicidade, relação essa constitutiva de toda etnologia em geral, no interior da dimensão em que sempre se desenrolou a psicanálise. Assim fazendo, ela não assimilaria os mecanismos e as formas de uma sociedade à pressão e à repressão de fantasmas coletivos, reencontrando deste modo, mas a uma escala mais larga, o que a análise pode descobrir ao nível dos indivíduos; definiria como sistema dos inconscientes culturais o conjunto das estruturas formais que tornam significantes os discursos míticos, dão às regras que regem as necessidades sua coerência e sua imprescindibilidade, fundam, não na natureza, não nas puras funções biológicas, as normas de vida. Adivinha-se a importância simétrica de uma psicanálise que, por seu lado, encontrasse a dimensão de uma etnologia, não pela instauração de uma "psicologia cultural", não pela explicação sociológica de fenômenos manifestados ao nível dos indivíduos, mas pela descoberta de que também o inconsciente possui – ou, antes de que ele próprio *é* uma certa estrutura formal. Por aí, etnologia e psicanálise viriam, não a se superpor nem mesmo talvez a se reunir, mas a se cruzar como duas linhas diferentemente orientadas: uma, indo da elisão aparente do significado na neurose à lacuna no sistema significante por onde esta vem a manifestar-se; a outra, indo da analogia dos significados múltiplos (nas mitologias, por exemplo) à unidade de uma estrutura, cujas transformações formais liberariam a diversidade de narrativas. Não seria, portanto, ao nível das relações entre indivíduos e sociedade, como freqüentemente se acreditou, que a psicanálise e a etnologia poderiam articular-se uma com a outra; não é porque o indivíduo faz parte de seu grupo, não é porque uma cultura se reflete e se exprime de um modo mais ou menos refratado no indivíduo, que essas duas formas de saber são vizinhas. Na verdade, elas têm somente um ponto comum, porém essencial e inevitável: é aquele em que elas se cortam em ângulo reto; pois a cadeia significante pela qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constituem as significações de uma cultura; a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram, em cada um de seus pontos de escolha, certo número de indivíduos possíveis (e outros que não o são) – assim como na linguagem a estrutura linear torna sempre possível, em dado momento, a escolha entre várias palavras ou vários fonemas (mas exclui todos os outros).

Forma-se, então, o tema de uma teoria pura da linguagem, que daria à etnologia e à psicanálise assim concebidas

seu modelo formal. Haveria assim uma disciplina que poderia cobrir, no seu único percurso, tanto esta dimensão da etnologia que refere as ciências humanas às positividades que as margeiam, quanto esta dimensão da psicanálise que refere o saber do homem à finitude que o funda. Com a lingüística, ter-se-ia uma ciência perfeitamente fundada na ordem das positividades exteriores ao homem (pois que se trata de linguagem pura) e que, atravessando todo o espaço das ciências humanas, atingiria a questão da finitude (pois que é através da linguagem e nela que o pensamento pode pensar: de sorte que ela é, em si mesma, uma positividade que vale como o fundamental). Acima da etnologia e da psicanálise, mais exatamente intrincada com elas, uma terceira "contra-ciência" viria percorrer, animar, inquietar todo o campo constituído das ciências humanas e, extravasando-o, tanto do lado das positividades quanto do lado da finitude, formaria sua contestação mais geral. Como as duas outras contra-ciências, ela faria aparecer, num modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas; como elas, alojaria sua experiência nestas regiões iluminadas e perigosas onde o saber do homem trava, sob as espécies do inconsciente e da historicidade, sua relação com o que as torna possíveis. Todas as três põem em risco, "expondo-o", aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido. Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas de seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim? Pois a lingüística, tanto quanto a psicanálise ou a etnologia, não fala do próprio homem.

Dir-se-á talvez que, desempenhando este papel, a lingüística não faz mais que retomar as funções que foram outrora as da biologia ou da economia quando, no século XIX e no começo do século XX, se pretendeu unificar as ciências humanas sob conceitos tomados à biologia ou à economia. Mas a lingüística arrisca-se a ter um papel muito mais fundamental. E por várias razões. Primeiro porque ela permite – esforça-se, ao menos, por tornar possível – a estruturação dos próprios conteúdos; não é, pois, uma retomada teórica de conhecimentos adquiridos alhures, interpretação de uma leitura já feita dos fenômenos; não propõe uma "versão lingüística" de fatos observados nas ciências humanas, é o princípio de uma decifração primeira; sob um olhar armado por ela, as coisas só acedem à existência na medida em que podem formar os elementos de um sistema significante. A análise lingüística é mais uma percepção que uma explicação: isso quer dizer que é constitutiva de seu objeto mesmo. Ademais, eis que, por esta emergência da estrutura (como relação invariante num conjunto de elementos), a relação das ciências humanas com as matemáticas acha-se novamente aberta e segundo uma dimensão totalmente nova; não se trata mais de saber se se podem quantificar resultados, ou se os comportamentos humanos são suscetíveis de entrar no campo de uma probabilidade mensurável; a questão que se coloca é a de saber se se pode utilizar sem jogo de palavras a noção de estrutura, ou, ao menos, se é da mesma estrutura que se fala em matemáticas e nas ciências humanas; questão que é central, se se quiser conhecer as possibilidades e os direitos, as condições e os limites de uma formalização justificada; vê-se que a relação das ciências humanas com o eixo das disciplinas formais e *a priori* – relação que não fora essencial até então e enquanto se pretendera identificá-la ao direito de medir – se reanima e se torna fundamental agora que, no espaço das ciências humanas, surge igualmente sua relação com a positividade empírica da linguagem e com a

analítica da finitude; os três eixos que definem o volume próprio às ciências do homem tornam-se assim visíveis, e quase simultaneamente, nas questões que elas colocam. Enfim, a importância da lingüística e de sua aplicação ao conhecimento do homem faz reaparecer, em sua insistência enigmática, a questão do ser da linguagem acerca da qual se viu quanto estava ligada aos problemas fundamentais de nossa cultura. Questão que a utilização cada vez mais ampliada das categorias lingüísticas avoluma ainda mais, uma vez que é necessário doravante indagar o que deve ser a linguagem, para assim estruturar o que não é, todavia, por si mesmo, nem palavra nem discurso, e para articular-se com as formas puras do conhecimento. Por um caminho muito mais longo e muito mais imprevisto, somos reconduzidos a esse lugar que Nietzsche e Mallarmé haviam indicado quando um deles perguntara: Quem fala? e o outro vira cintilar a resposta na própria Palavra. A interrogação sobre o que é a linguagem em seu ser reassume, ainda uma vez, seu tom imperativo.

Neste ponto em que a questão da linguagem ressurge com uma tão forte superdeterminação e em que ela parece investir, por todas as partes, a figura do homem (esta figura que justamente tomara outrora o lugar do Discurso clássico), a cultura contemporânea está se fazendo numa parte importante de seu presente e talvez de seu porvir. De um lado aparecem, como que subitamente, muito próximas de todos estes domínios empíricos, questões que pareciam, até então, bastante afastadas deles: estas questões são aquelas de uma formalização geral do pensamento e do conhecimento; e no momento em que se julgava que elas ainda estavam votadas tão-somente à relação entre a lógica e as matemáticas, eis que elas se abrem à possibilidade e também à tarefa de purificar a velha razão empírica, pela constituição de linguagens

formais, e de exercer uma segunda crítica da razão pura, a partir de formas novas do *a priori* matemático. Entrementes, na outra extremidade de nossa cultura, a questão da linguagem se acha confiada àquela forma de palavra que, sem dúvida, não cessou de colocá-la, mas que, pela primeira vez, coloca-a a si mesma. Que a literatura de nossos dias seja fascinada pelo ser da linguagem – isso não é nem o sinal de um fim nem a prova de uma radicalização: é um fenômeno que enraíza sua necessidade numa bem vasta configuração em que se desenha toda a nervura de nosso pensamento e de nosso saber. Mas se a questão das linguagens formais faz valer a possibilidade ou a impossibilidade de estruturar os conteúdos positivos, uma literatura votada à linguagem faz valer, em sua vivacidade empírica, as formas fundamentais da finitude. Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades estiradas até seu ponto extremo, o que se anuncia é que o homem é "finito" e que, alcançando o ápice de toda palavra possível, não é ao coração de si mesmo que ele chega, mas às margens do que o limita: nesta região onde ronda a morte, onde o pensamento se extingue, onde a promessa da origem recua indefinidamente. Era imprescindível que esse novo modo de ser da literatura fosse desvelado em obras como as de Artaud ou de Roussel – e por homens como eles; em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque, e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne; em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas. E, como se essa prova das formas da finitude na linguagem não pudesse ser suportada, ou como se ela fosse insuficiente (talvez sua insu-

ficiência mesma fosse insuportável), foi no interior da loucura que ela se manifestou – oferecendo-se assim a figura da finitude na linguagem (como o que nela se desvela), mas também antes dela, aquém dela, como esta região informe, muda, não-significante onde a linguagem pode liberar-se. E é realmente neste espaço assim posto a descoberto que a literatura, com o surrealismo primeiramente (mas sob uma forma ainda bem travestida), depois, cada vez mais puramente, com Kafka, com Bataille, com Blanchot, se deu como experiência: como experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e na sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá, no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais afastado); como experiência da finitude (apreendida na abertura e na coerção dessa finitude).

Vê-se que este "retorno" da linguagem não tem em nossa cultura valor de interrupção súbita; não é a descoberta irruptiva de uma evidência há muito escondida; não é a marca de uma dobra do pensamento sobre si mesmo, no movimento pelo qual ele se liberta de todo conteúdo, nem de um narcisismo da literatura, liberando-se enfim do que ela teria a dizer para não mais falar senão do fato de que ela é linguagem posta a nu. De fato, trata-se aí do desdobramento rigoroso da cultura ocidental, segundo a necessidade que ela atribuiu a si própria no início do século XIX. Seria falso ver, neste índice geral de nossa experiência a que se pode chamar o "formalismo", o sinal de uma petrificação, de uma rarefação do pensamento incapaz de reassumir a plenitude dos conteúdos; não seria menos falso colocá-lo de imediato no horizonte de um novo pensamento e de um novo saber. Foi no interior do desenho muito cerrado, muito coerente da *epistémê* moderna que essa experiência contemporânea encontrou

sua possibilidade; foi mesmo ele que, por sua lógica, suscitou-a, constituiu-a de parte a parte e tornou impossível que ela não existisse. O que se passou na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaurou com a economia, a biologia e a filologia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia, tudo isto forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É neste lugar que nós pensamos.

E, contudo, a impressão de acabamento e de fim, o sentimento surdo que sustenta, anima nosso pensamento, acalenta-o talvez assim com a facilidade de suas promessas, e que nos faz crer que alguma coisa de novo está em vias de começar, de que apenas se suspeita um leve traço de luz na orla do horizonte – este sentimento e esta impressão talvez não sejam infundados. Dir-se-á que existem, que não cessaram de se formular sempre de novo desde o começo do século XIX; dir-se-á que Hölderlin, que Hegel, que Feuerbach e Marx já tinham, todos eles, esta certeza de que neles um pensamento e talvez uma cultura findavam, e que, do fundo de uma distância que talvez não fosse invencível, uma outra se aproximava – no recato da aurora, no fulgor do meio-dia, ou no contraste do dia que acaba. Mas esta próxima, esta perigosa iminência cuja promessa hoje tememos, cujo perigo acolhemos, não é, sem dúvida, da mesma ordem. O que este anúncio prescrevia então ao pensamento era estabelecer para o homem uma morada estável nesta terra, donde os deuses se tinham evadido ou desaparecido. Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); descobre-se

então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados: não é acaso o último homem que anuncia ter matado Deus, colocando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço do Deus já morto, mas também se apresentando como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão deste assassínio? Assim, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo que a morte de Deus; uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem. Durante todo o século XIX, o fim da filosofia e a promessa de uma cultura próxima constituíam, sem dúvida, uma única e mesma coisa, juntamente com o pensamento da finitude e o aparecimento do homem no saber; hoje, o fato de que a filosofia esteja sempre e ainda em via de acabar e o fato de que nela talvez, porém mais ainda fora dela e contra ela, na literatura como na reflexão formal, a questão da linguagem se coloque, provam sem dúvida que o homem está em via de desaparecer.

É que toda a *epistémê* moderna – aquela que se formou por volta do fim do século XVIII e serve ainda de solo positivo ao nosso saber, aquela que constituiu o modo de ser singular do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente – toda essa *epistémê* estava ligada ao desaparecimento do Discurso e de seu reino monótono, ao deslizar da linguagem para o lado da objetividade e ao seu reaparecimento múltiplo. Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega? E se isto fosse verdade, não seria um erro – um erro profundo, pois que nos esconderia o que cumpre pensar agora – interpretar a experiência atual como uma aplicação das formas da linguagem à ordem do humano? Não seria antes preciso renunciar a pensar o homem, ou, para ser mais rigoroso, pensar mais de perto este desaparecimento do homem – e o solo de possibilidade de todas as ciências do homem – na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem? Não se deve admitir que, estando a linguagem novamente aí, o homem retornará àquela inexistência serena em que outrora o mantivera a unidade imperiosa do Discurso? O homem fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem; ou antes, ele não se constituiu senão no tempo em que a linguagem, após ter sido alojada no interior da representação e como que dissolvida nela, dela só se liberou despedaçando-se: o homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos. Certamente, não se trata aí de afirmações, quando muito de questões às quais não é possível responder; é preciso deixá-las em suspenso lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, para um pensamento futuro.

VI

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do *Mesmo* – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.

ÍNDICE ONOMÁSTICO